



## الجزء السابع

من

# تفسير القرآن الحكيم

## المشهور بتفسير المنار

### يراعى فى هذا الفهرس

- ١ — أنه قد روى الترتيب المحائى فى الكلمة الثامنة والثالثة وقدم المعرف وأهمل اعتبار واو العطف وحرف الجر
- ٢ — أن الأضفار التى عن يسار الأرقام تشير إلى إتمام أو إعادة المعنى فى الصفحة الثانية أو ما بعدها
- ٣ — أن الترتيب على حسب المطق لا المادة

( تنبيه ) أرقام عدد الآيات فى الشواهد تختلف باختلاف عد المصاحف  
فن لم يجد الآية موافقة لمصحفه وحدها بالقرب من عدده



## فهرس عام للجزء السابع من تفسير المنار

صفحة	صفحة
والاموات والنبات والقرآن والجنان	﴿ ١ ﴾
والوجدان ٦٣٠ — ٦٤٤	آباء الرسول . دعوى إيمانهم ٥٣٧
آيات الاشهاد والاستشهاد ٢٢٩ والشهادة	الآباء . تقليدهم المانع من الاتباع ٢٠٥
في الوصية ٢١٥	» الخلف ٤٢٦٤٠
» تحرير الحمر ٣٩ ، ٦٣ ، ٧٢	الآثار . الاحتجاج بها على ترك العمل ٤٩٨
» القرآن . اشتغالها على الآيات الكونية	الآخرة . حال الناس وظهور حقائقهم فيها
٦٣٠ الاعراض عنها ٣٠٠ تحريرها	٣٥٣ — ٣٦٨ قياس الدنيا عليها ٤٤٤
٥٠٦ تصريرها ٦٥٨ تفصيلها ٤٥١	كونها خيراً للمتقين ٣٦٤ النجاة فيها
٦٣٨ المتشابه منها لفظاً أو معنى ٤٠٤	بتزكية النفس ٤٣١ نعيمها جسماني
آية عليكم أنفسكم ٢١٠	ورر حاني ٢٧٤
» قل هو قادر على أن يبعث الخ ٤٩٠	آدم . خلقه من طين ٢٩٦ عصيانه ٥١٣
» مفاتيح الغيب وحكمة ماورد في كونها	المصوص في عدم رسالته
الحس التي في آخر سورة لقمان ٤٥٦	وتحقيق ذلك ٦٠٢
» النهي عن السؤال ١٢٥ — ١٣٨	آزر أبو ابراهيم ٥٣٥
الابتداع في الدين ١٤١	آل الرسول . حذر إيدائهم ٥٥٠
ابتلاء الله المؤمنين وتعليه ١٠٠	» موالاتهم ٦١٠
ابراهيم . اسمه ووطنه وجنسه ولغته واسم	الآلوسي وأبو السعود ٤٣٢
أبيه وكفر أبيه ٥٣٤ — ٥٥٤ تضليله	الآيات العلمية أقوى من الكونية ٣٨٨
لأبيه وقومه وقوله في الكواكب	» الكونية . افتراضها على الرسول
والنوحيد ٥٥٣ عقائد قومه وثالوثهم	والرد على مقترحها ٣٠٩ —
ووثنيهم بقسميها ٥٦٥ محاجة قومه	٣١٤ ، ٣٨٠ ، ٣٨٦ ، ٤٤٨
له وحجته عليهم ٥٧٤ الانبياء من	» تصريرها وتنويعها ٤١٧ ، ٤٩٢
ذريته ٥٨٥ انتهاء من ضل عن	٦٢٩ — ٦٤٣ الخوض فيها ٥٠٤
النوحيد إلى ملته زوراً ٥٧٧	» مكابرتها وتسميتها سحراً ٣١٠
ابن تيمية وكونه مجتهداً ١٤٤	آياته في فلق الحب والنوى والاحياء

صفحة	صفحة
٣٠٦	ابن حزم وكونه مجدداً ١٤٤
١٩٩	» القيم » ١٤٥
٢٠٠	» حجر وشرحه للبخاري » ١٧٤
٢٤	» عباس . فهمه القرآن ١٩٥
١٢٨	ابن عربي الخاتمي فهمه القرآن ٦٤١
٣٢٨	» المنير والنخشمري ١٧٤
الارواح . تجليها وجهل كنهها ٦٥٦	أبو بكر الصديق فهمه القرآن ٥٥١
اساطير الموافقة للوحى فى الجن ٦٤٨	أبو طالب . ماورد فى موته ٥٤٨ و ٥٤٢
الاسباب وما وراءها ٥٦٨ و ٤٥٣	أبو محجن توبته من الحمر ٢٩
الاسباب والمسببات والحفى والوهي منها ٦٧٢ و ٥٧٦	الاجتهاد . عذر النبى للمخطئ فيه ٧٢ و ٦٨
الاستاذ الامام . رأيه فى علم الجنس ٤٣٦	الاجتهاد فى القضاء ٤١ و ١٤٠
الاستاذ كلامه فى الحاجة الى الرسل ٦١٣	اجتهاد النبى ﷺ ٥١١ و ٤٢٩
الاستصحاب ١٣٨	الاجل المقضى به والمسمى عند الله ٢٩٦
الاستقلال . عقاب الامم بسلبه ٣٠٨	الاجماع . الاستدلال به على القياس ١٥٥
الاستنزاء ٣٢٠	١٩٨
الاستواء والاستهامة من الجن ٥٢٤	الاجماع المعتقد به فى الحمر ٨٢
الاسراف فى الطبييات ٢٥ و ٢٦ و ١٩	اجماع الصحابة هو الحجة ١١٨
الاسلام . امتياز به على الأديان ٢٠ و ١٨	الاحاديث فى تحريم الطبييات والغلو فى العبادة
١٨٥ و ١٣٨ و ١٥ و ١٨ و ٦١ تأثير هديه	٢١ - ٢٥ فى تحريم الحمر ٨٤ و ٦٦
فى حالى القوة والضعف ٤٩٧ تأثيره	٨٧ فى تلقى النخل والنزول بيد
فى وثني الهند ١٩ التبرؤ منه ١٩	٥١١ فى الفتن وحكمتها ٤٩٣ - ٥٠٠
تمهيد اليهودية والنصرانية له واصلاحه	فى فضيلة الجوع لا تصح ٣١ فى
فيهما وقر بهما وبعدهما منه ٨ تفويضه	كتابة المقادير وبدء الخلق ٤٧٠
أمر المسلمين اليهم ١٤٠ و ٦١٨ حرره	فى النهى عن السؤال ١٤٦ المتعارضة
٣٧٠ حريته ونفيه الرياسة ٤٣٨ - ٤٤٣	فى تعادى المسلمين وتداعى الامم
١٦٨ و ١١٤ عدله ١٠١ و ٦٦٢	عليهم ٤٩٣ - ٥٠١

صفحة	صفحة
٦٥١	عموم دعوته ٦٢١ و ٦٢٢ فرق الناس
٣١٨	فيه وحكمه في معاملتهم ٤٤٧ كاله
٤٤١	١٣٨ و ٨٥ كونه ديناً وسطاً جامعا
١٩٦	للمصالح ١٣٨ و ٢٠ و ١٤٢ و ٦١٨ كونه
٢١٠	دين البرهان وجنسية المقلدين
الأمم . تأثير أحوالها في تطبيق الأحكام	و المنقرنجين عليه ٣٠٤
على الوقائع ٢٣٦ تأثيرها في فهم الدين	اسماعيل وهاجر بوادي مكة ٥٣٥
والحكمة ٤٩٧ وابطالها ٣٦٩ عقابها	اسماعيل واسحاق ٥٨٥
قسمان ٣٠٨ و ٣٢٥ في حالى الحياة	الاسماء الالهية . قرنها بالافعال المناسبة
والضعف ٤٩٧	٢٦٩ لها
أم الدواب والطيور وماثلتها للناس ٣٩٢	اسم الجنس وعلم الجنس ٤٣٩
الامن من عذاب الله خاص بالمؤمنين الذين	الاسود العنسى مدعى النبوة ٦٢٢
لم يلبسوا إيمانهم بظلم ٥٧٩	الاشعرية : إنباتهم للمصالح وإنكارها على
أمة محمد . تفويض الله أمر دينها لها ١٤٠	المعتزلة ٣٩٠ قولهم في غفران الشرك
شهادتها على الناس ١٢ عدم اجتماعها على	٢٧٠ قولهم بعدم التزام بين الطاعة
ضلالة ١٤٣ ماورد في مستقبلها وملكها	والتواب ومقابلتها ٣٢٣
وتنازعها وتداعى الأمم عليها وما ينبغي	اشعبا : ذمه السكر والسكرارى ٨٦
لها الآن ٤٩٣	الأصل في العبادات والمعاملات ١٦٩
الانبياء . تحريمهم الخمر وعدمه ٧٥ جواز	أصنام قوم نوح أصل الوثنية ٥٤٥
النسيان والسهو عليهم ووقوعه منهم	الاضطرار المبيح للخمر ونحوها ٨٦
٥٠٨ ضرر الاختلاف عليهم ١٣٢	الاعراب والمعاني ٣٥١
التأسي ٥٩٦ معارفهم استدلالية	الاعشى في سورة عبس ٤٤٠
أم ضرورية ٥٨٤	الاعوال والسعالى ٥٣٤
الانجيل . قصة المائدة فيه ٢٥٩	الافرنج ونصارى الشرق ٩
الانذار لمن يخاف الحشر ٤٣٠	الاكنة : جعلها على القلوب ٣٧٤
الانصاب والازلام ٥٧	الانفقات وبلاغته ٤٨٥
أهل الأهواء والبعد . تحريمهم والنهي	الإلهية المسيح وامة من دون الله ٢٦١

صفحة	صفحة
٢٠٢	عن مجالستهم
٨٨	إنكار النبي على بعض الصحابة خطأ الفهم ١٧٢
١٩٣	أهل الحل والعقد ١٩٨، ١٤٠
١٩	» الزمة . العدل فيهم ٢٣٦، ٢١٤
٦٤٩	» السنة . مذهبهم ٥٥٢
البراهمة . تحريرهم النعيم والزينة ١٩	» الكتاب . بيان حالهم وعقائدهم
البشر . اختلاف استعدادهم ٣٨٢، ٣١٠	ومحاجتهم ٢٨٠ الحكم بشاداتهم
انكشاف حقائقهم في الآخرة ٣٥٤	٢٣١، ٢٢٥ عدم احتجاجنا بنقلهم
تعظيمهم وتحقيرهم لأنفسهم ٣١٣	٨٦ مقابلتهم بالمشركون ٦
تكليهم بالاسلام ١٤١ تمحيصهم	عقيدتهم في الجن ٦٤٨
بالشدائد ٤١٣ حال غالبهم مع مغلوبهم	أوربة . كشف الحرب لمفاسد مدنيته ٣٦٩
٢٣٧ خلقهم من نفس واحدة ٦٣٨	الأوربيون . فتنتهم للمسلمين ٣٠٥
عدم استعدادهم لرؤية الملائكة والجن	الأوزار . حملها في الآخر ٣٦١
الإذا تشكرو بصور مماير و نه عادة ٣١٥	الأوقاف . تحويلها إلى ملك ٤٩٧
علمهم من الحس والعقل ٣١٧	أول الخلق ٤٧٠
غرورهم وفتنة بعضهم ببعض ٤٤٣	أولو الأمر ١٩٨ و ١٤٠
البصائر المنزلة والابصار بها والعصى ٦٥٧	الآيمان . أحكامها ٤٨ - ٣٦
البعث . إنكاره ٣٥٧ بنفخ الصور ٥٣٠	الآيمان الإذعاني وتوقف النجاة عليه ٥٤٦
فرادى ٦٢٧ كونه رحمة ٣٢٧ و ٣٢٥	» بعد الآيمان وزيادته ٧١
البغضاء . معناها ٢	» الفطرى ٣٤٠
البلادة . منعها من الآيمان ٣٤٧	» المزكى للنفس ٧٢
البلاغ وظيفه الرسول ١٢٥ و ١٢١	» مواعنه وأمثلتها ٤٠٤ و ٣٤٧
البلاغة في تنزيه المسيح لربه ٢٦٥	» الموجب للامن ولبسه بالظلم ٥٨٠
البهايم حشرها وتحريم ظلمها والقول بانها	» والكفر بهم يتحققان ٦٠١ و ١٣٧
ذات أنفس ناطقة ومكلفة ٣٩٦	
بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ١٩٦	

﴿ ب ﴾

الباطل لا يقوم عليه برهان ٥٧٨

صفحة	صفحة
١٠١	تفسير (ليعلم الله)
١٧٤	« الالتقاء بالأيدي إلى التهلكة ١٧٤ »
١٧٤	تفسير عليكم أنفسكم
٦٠٩	« إلا المودة في القربى ٦٠٩ »
٦٥١	« لا تدركه الأبصار ٦٥١ »
٢٧٣	التفويض لله والشفاعة عنده
٣١	التقشف والدين
٦٧١	تقليب القلوب والأبصار
٢٠٥١٨٤	التقليد . بطلانه وحال أهله ٢٠٥١٨٤
٥٧٨٥٧٥	خسران للنفس ٣٢٩ منه
٣٤٧	من الإيمان ٣٤٧ . نهي الأئمة عنه
١٤٣ - ١٧٦	وفشوه
٧١	التقوى . تكرارها ثلاثاً في آية واحدة ٧١
٢٨	« في الأكل ونحوه ٢٨ »
٢٢٣	« في الشهادة والأمانة ٢٢٣ »
٢٥٢	« كونها ثمرة الإيمان ٢٥٢ »
٣٢٤	« كون الآخرة خيراً لأهلها ٣٢٤ »
٥١٦ و ٤٣٠	« مزية أهلها ٥١٦ و ٤٣٠ »
٣٧٢	التكذيب بالحق للأعراض عن الآيات
٣١٧	٣٠٢ والجحود
٦٢٧	التلغراف اللاسلكي
٩٤	تكليم الله الناس في القيامة
٤٠١٥٣٩٧	تميم الدار . إهداؤه الحمر للنبي ٩٤
	التناسخ
	(تنبيه غافل وتعليم جاهل) وهو بحث مهم
	في أحاديث مستقبل الأمة من ضعف وبدع
	٤٩٧
	(ت - ث)
٤٧٢	التأويل والتشبيه لعالم الغيب
٤٥٦	« لتوهم لوازم باطله للنص ٤٥٦ »
٣٨	تحرير الرقبة كفارة
٥٠٦	تحرير أهل الأهواء للنصوص
٥٦٩	التحريم بالنص القطعي رواية ودلالة
٢٠٤	« أسبابه الخمسة ٧٢ بغير حجة ٢٠٤ »
٣٢ - ١٨	« للطبيات والاعتداء فيها ١٨ - ٣٢ »
٢٨	« كونه للرب وحده ٢٨ »
	(تحقيق مسألة الإيمان بالرسول تفصيلاً)
٦٠١	٦٠١
٢٣٦	تحقيق المناط
٣٥٦	التربية بالعمل وكلها في الصغر
٤١٣	« بالشدائد ٤١٣ »
١٢١	التزجيب والترهيب
٧٢٠٢٩	تزكية النفس
٦٦٨	تزيين الله الأعمال للأفراد والامم
٢٦٤	التسبيح . تحقيق معناه
٦٩ و ٢٨	التشريع الديني لله وحده
	التصرف في السكون بالرزق وغيره . نفيه
٤٢١	عن النبي وادعاء بعض الشيوخ له
٧٥٠٢٧ - ٢٠	تعذيب النفس تنسكا
٦٦٥	التعصب وفضاؤه إلى سب الخالق
٧٩	التعريض بالتحريم . حكمه
٦٢٠	التفسير . بركته
٩٤	« كيف نكتبه ٩٤ »

صفحة	فصحة
٢٩٠٢٠	التوبة والاصلاح ترتب المغفرة عليهما ٤٥٠
١١٦	التوحيد آياته في الانفس والآفاق ٣١٠
٢٩٢	» الخالص ٤١٠ ٥٦٨ ٥٧٥ دعوة
٨٠	المسيح اليه ٢٦٧ غريزته الفطرية
١٢١	٤٨٨ ٤٠٩ الفرق بينه وبين الوثنية
٢٩٢	٥٤٥
٨٠	التوراة حكمة كونها شريعة خاصة ٠٧
١٢١	» زولها متفرقة ٦٦١
٢٩٢	التوسل بأشخاص الانبياء والصالحين
٨٠	٥٧٧ ٥٤٧
١٢١	التوفى إسناده إلى الله وإلى الملك والرسول
٢٩٢	٤٨٤
٨٠	» كونه موتاً ونوما ٤٧٨
١٢١	الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية ٣٣٣
٢٩٢	» طلبه بالعمل وكون العمل لله ٣٤٧
٨٠	﴿ ج ﴾
١٢١	الجاهلية ضلالها بالتقليد ٢٠٥
٢٩٢	» وما حرمت من الانعام ٢٠٢
٨٠	الجب . تحريمه كالخصاء ٢٤٣ ٣١
١٢١	الجبر وخلق الشر والكفر ٦٦٩
٢٩٢	الجمود بالآيات مع عدم تكذيب النبي ٣٧٢
٨٠	الجزاء بالايان والعمل ٧٢ ٤١٩ ٤٣١
١٢١	الجزاء الالهى تفويضه إلى الله ٢٦٨
٢٩٢	» قسمان فطرى لازم للعمل وانشاء
٨٠	بمقتضى العدل والفضل ٣٢٥
١٢١	جزاء صيد الحرم ١٠٢
٢٩٠٢٠	الجسد . حقوقه ورياضته
١١٦	الجعل تكوينى وتشريعى
٢٩٢	جعل الظلمات والنور
٨٠	جمعية ترك الخمر
١٢١	الجناح ومعنى نفيه عما فعل قبل التحريم ٧١
٢٩٢	الجن جعلهم شركاء وأولاداً لله وعبادة
٨٠	الناس لهم وعقائد الملل فيهم ٦٤٥
١٢١	الجهل بالقدر والاسباب ٦٧٢
٢٩٢	الجهمية تأويلهم للصفات ٣٣٧
٨٠	جيفر بن الجندى ملك عمان ٠٠٤
١٢١	﴿ ح ﴾
٢٩٠٢٠	حاطب بن أبى بلتعة والمقوقس ٠٠٣
١١٦	الحال مفردة وجملة الفرق بينهما ٣٥٢
٢٩٢	حب الرسول عصبية وحبه ديناً ٥٤٨
٨٠	حب العبادة وغيره ٥٨٥
١٢١	الحبشة مودتها للنبي وأمره بتركها ٣
٢٩٠٢٠	حبوط الاعمال بالشرك ٥٩٠
١١٦	الحج جعله قياماً للناس ٠١١٨
٢٩٢	حجة ابراهيم على قومه ٥٨٢ ٥٧٠
٨٠	حديث خرافة ٥٢٧
١٢١	» ذرونى ما تركتكم ١٥٨
٢٩٠٢٠	» الزهراء عليها السلام فى حظر الذهاب
١١٦	إلى المقبرة ومن لم يروه بنصه ادبا
٢٩٢	معها ٥٥١
٨٠	الحرام حصره فى المضار ٧٢
١٢١	الحرام شرط اباحته ٨٩
٢٩٠٢٠	الحرب الأوربية - فضيحة مدنية أوربية

صفحة

- ٤٨٣ حكمة كتابة الملائكة للأعمال  
 ٥٤٥ » كفر بعض أقارب الرسل  
 ٦٣٣ » الليل والنهار  
 ٥٣٩ » مسخ أبي ابراهيم في الآخرة  
 » موافقة الوحي لبعض الاساطير في  
 ٦٤٨ الجن  
 ٢٦ الحلال الطيب والتمتع به  
 الحلف منه بغير الله وأحكامه والحنت باليمين  
 ٤٥ - ٤٠  
 ٢٩٢ الحمد لله خيرا وان شاء  
 الحواريون . ما أخذ وصفهم وطلبهم المائدة  
 من السماء وإيمانهم والخلاف فيهم ٢٤٨  
 الحياة . إثباتها لكل موجود ٤٠٠  
 الحى . إخراجهم من الميت وعكسه ٦٣١  
 \* خ \*
- الحديث والطيب عدم استوائهما خلقاً  
 وتشريعاً ١٢٢  
 الخسران المانع من الايمان ٣٤٣ و ٣٢٨  
 خسران كل شيء بخسران النفس ٣٥٩  
 الخطأ في الواضحات بالروايات ٤٤٠  
 الخلافة ( راجع امامة ) ١٩٦ و ٤٤١  
 خلق السموات والأرض ٢٩٢  
 خلق المسيح الطير من الطين ٢٤٥  
 الحمر . استحلالها بتغيير اسمها ٥٥ تأكيد  
 تحريمها ٦٣ تحريمها في الأديان السابقة  
 وتشديد الاسلام فيها ٨٥ التداوى  
 بها ٨٨ تحريمها بالتدريج ٤٩ و ٦٦٠

صفحة

- ٣٦٩ بها وتفضيل الدينية عليها  
 ٠٩ الحرب الصليبية والمسيحية  
 ٣٧١ الحزن اسناده للنبي ونبيه عنه  
 ٤٨٧ الحساب وكونه تعالى أسرع الحاسبين  
 ٤٣٨ الحساب نفيه عن النبي  
 ٣٩٦ حشر البهائم للقصاص  
 ٤٨١ الحفظة على العباد  
 ١٤٦ الحق ظهوره على الباطل  
 » كون الخلق والتكوين والامر  
 والتكليف به ٥٣٠  
 حقوق الجسد والروح والزواج والزائر  
 على المكلف ٢٠ - ٢٩  
 الحكيم لله وحده ٤٨٦  
 » معناه وايتاؤه الانبياء ٥٩١  
 حكم ما سكنت الله عنه ١٣٧  
 الحكمة والرحمة تفضيان بعثة الرسل ٦١٢  
 حكمة اباحة المتعة ثم تحريمها ٢٢  
 » أحاديث الفتن ٤٩٩  
 » تحريم الخمر بالتدريج والتشديد فيها ٥٠  
 » تخصيص العقلاء بالخطاب ١٢٤  
 » ذكر ١٤ نبياً بغير ترتيب التاريخ  
 ولا الفضيلة ٥٨٦  
 » تشريع الأساليب ٣٢٤  
 » جعل الرسل رجالاً ٣١٥  
 » خلق البشر مختلفي الاستعداد ٣٨٢  
 » قشف الراشدين ٢٦  
 » كتابة المقادير ٤٧٧

صفحة	صفحة
٥٠٥	٨٠
المقابلة بينه وبين المدينة في الخير	شبهات اباحتها ٧٤ - ٧٨ شبهات
﴿ ر - ز ﴾	الحير والشر
الرازي فخر الدين أغلاطه ٢٤٢ و ٣٤٢	٣٣٤
٥٨٤ و ٦٦١ و ٦٦٩	﴿ د - ذ ﴾
٧٤	الدرجات . رفعها بالمشيئة
الاجتماعية	



صفحة	صفحة
٦٤١	الرسالة والشبهات عليها ٣٠٩
	الرسول سرد أسماء ١٤ منهم غير مرتين
	بحسب التاريخ ولا الفضيلة وكونهم
٣٦٠	٣ أصناف ونسكة ذلك ٥٨٧
سب معبودات الكفار . النهي عنه وعاقبته	» زعم الرازي أن علمهم بالأمم ظني ٢٤٢
والأحكام المستنبطة من النهي ٦٦٤	وأن معارفهم استدلالية ٥٨٤
سبيل المجرمين . استبانتها ٤٥١	» سؤالهم عن إجابة أقوامهم ٢٤٢
سجدة سورة (ص) ٦٠٠	» سنة الله في أتباعهم وأعدائهم ٤٣٥
السحر . بطلانه ٣١١	» صبرهم على التكذيب والايذاء ٣٧٧
» وجعل المسيح ساحرا ٢٤٧	» ضرورة جعلهم رجالا لا ملائكة ٣١٥
السفر والسياحة . الأمر بهما ٣٢١	» عدم استقطاعهم الايمان بالآيات لانها
السكر (راجع الخمر)	عند الله وحده ٥٤٦ و ٣٨١
السكن وكون الليل منه ٦٣٤	» عدم سؤالهم أجرا على الرسالة ٦٠٩
السلام على المؤمنين في القرآن ٤٤٨	» المذكورون في القرآن وحكم انكار
السلطان راع مسؤول محاسب ٤٤١	نبوة أحد منهم ٦٠١
السلف . أدبهم مع قرابة الرسول ٥٥٠	» المفاضلة بينهم وبين الملائكة ٤٢٦
» سيرتهم في الاعتصام والبدع ١٤١	» نفي التصرف وعلم الغيب عنهم ٢٤٢
» مذهبهم في عالم الغيب ٤٧١	و ٤٢١ و ٤٣٠
» مقابلة الخلف بهم ٤٩٧	» هداة لا جبارون ٦٦٣
سلمان الفارسي . اسلامه ١٦	» هدايتهم تبليغ وتعليم لا إيجاد ٥٤٥
السمع والسمع ٣ مراتب ٣٨٥	الرسول . مساواته لامته وخصائصه ٤٣٨
سنن الله في الأمم . تقصير علمائنا في بيان	الرفق بالحيوان ٣٩٦
آياتها وأحاديثها ٤٩٩	الرمية والرهن فيها ٩٨
السنة أنصارها المجددون ١٤٣	الروايات . الخطأ بسببها ٤٤٠
» في شرب النبيذ (ماء النقيع) ٦٨	روح القدس وتأيد المسيح به ٢٤٤
» في الطعام والشراب ٣٢	رؤية الرب (راجع الرب)
» التي لا ذكر لها في القرآن ١٣٩	الرياسة الدينية . نفي الاسلام لها ٤٤٢
سنة الله في ذكورة النسل وأنوثته ٤٦٤	

صفحة	صفحة
الشرك لا تجوز مغفرته فتطلب ٢٧٠ جنوط	سنة الله في عقاب معاندى الرسل ٣٠٨
الأعمال به ٥٩٠ درجاته الثلاث ٤٠٩	٣١٤ و ٣٢٠ و ٣٢٥ و ٣٥٠ و ٣٧٧
شبهاته الحقة ٥٧٧ ذكره في الرخاء	٤١١ و ٤١٤ و ٤١٨ و ٤٥٤ و ٤٩٠
دون الشدة ٤٨٩	سنة الله بالهلاك وعقاب المختلفين في دينهم
شرعنا وشرع من قبلنا ٥٩٩	بالتفرق والتقاتل ٤٩٤
شرعنا موافقته القياس الصحيح ١٧٨	سنة الله في المقلدين ٣٤٧
شرعنا يسره وسهاته ١٣٩	السؤال والجواب - أسلوبهما ٣٢٣
الشروط الأصل فيها الصحة ١٦٨ و ٦٧٩	السؤال الديني - النهي عنه ١٢٥
الشطرنج من الميسر ٦٢ و ٥٦	السور - تناسها في الترتيب ٢٨٨ و مجموع
الشعراني تصويره لميزان الأعمال ٤٧١	مسائل الأربع الطول منها والمبدوء
الشفاعة كونها لله وحده ٥٥٤٦	منها بالحمد ٢٩١
الشفاعة لأبي طالب ٥٤٨ للكفار ٢٧٣	سورة الانعام نزولها بمكة جملة واحدة
الشفاعة المثبتة والمنفية ١٢٢ و ٥٢٠	ومناسبتها لما قبلها وما بعدها ٢٨٣ -
الشفاعة التوحيد والوثنية ٤١٠ و ٥٦٩ و	٢٩١ و ٤٣٤ و ٤٤٦ و ٦٦١
٥٧٦ و ٦٢٨	سورة المائدة خلاصتها في الأصول والفروع
الشفعاء من دون الله ٤٣١	والأخبار والمحااجة ٢٧٦
الشكر بالقول والفعل ٢٧	سورة النصر نعيمها النبي ﷺ ١٧٥
الشمس والقمر - جعلهما حسابا ٦٣٥	السوائب للبدوى (ولى طنطا) ٢٠٤
شهادة الله برسالة رسوله وما جاء به	السين وسوف الوعيد بهما ٣٠٤
وأواعها ٣٣٩	السيوطي - تعصبه لرأيه بأعلال بعض الصحاح
شهادة الشيء ومشاهدته والشهادة به ٣٣٨	وتقصيه من بعض ٥٤٣
شهادة غير المسلم ٢٢٥ و ٢٢٩	❦ ش ❦
الشهداء والشاهدون ١٢	الشافعي أدبه مع الزهراء ٥٥١
الشورى - أهلها ١٩٨	شبهات إباحة الخمر ٧٤ - ٧٨
الشورى في المصالح ١٤٠	شبهات المعاندين على الوحي ٣٠٩
الشوكاني تحقيقه مسألة القياس ١٨٤	الشذائد فوائدها ٤١٣ و ٤٨٩
الشوكاني تحقيقه مسألة التقليد ٢٠٦	

صفحة		صفحة
٢٥	صيام الدهر وصيام داود	٥٢٤ الشياطين استهوؤهم الناس
١٠٠	الصيد في حال الاحرام	» تشبيهمهم بميكروبات الأمراض ٥١٤
	﴿ض﴾	الشیطان اطلاقه على بعض الناس ٥٢٥
٣٣٤	الضرر والنفع	» انساؤه الانبياء ومسه ووسوسته
	الضلال . معناه وكون الوصف به غير	وتزغه ونفى سلطانه عن المخلصين
٥٥٣	بذاء ولا غلظه	٥٠٨ تزينه الأعمال ٤١٣
٤٠٢	الضلال والهدى بمشيئة الله	شيوخ المؤلف ٤٦٨
٦٥٩	ضلال الجاهلين واضلال الله لهم	﴿ص﴾
	﴿ط - ظ﴾	الصالحون تعظيمهم أصل الوثنية ٥٤٥
٣٣٣	الطاعة والثواب تلازمهما وعدمه	الصحابه إجماعهم هو الحجة ١٩٨ إجماعهم
٦٦٧	الطاعة المؤدية إلى المعصية	على أن الحمر كل مسكر ٨٢ أقوالهم
٧٦ و ٦٩	الطعام والطعم لغة	في السؤال ١٤٨ تفاوتهم في الفهم
٦٢٤	طليحة الاسدى مدعى النبوة	١٥٠ رأيهم في القياس وأصول القضاء
	الطيمات إنكار تحريمها وجوب الانتفاع	١٥٥ كشف شبهة لهم ٧٢ ما أنكره
	بها بغير إسراف وسيرة السلف فيها	النبي عليهم ١٧٢ نهيه عن طرد فقرائهم
٣٢ - ١٨		٤٣٣
٦٢٥	الظالمون حالهم عند الموت	الصراط المستقيم هو الاعتدال ٣٠
٤١٨ و ٤١٦	» قطع دابرهم	» » واجعل عليه ٤٠٣
٦٢٣	الظلم بالاقتراء على الله وادعاء الوحي	الصلاح والاصلاح في أفعال الله ٣٩٠
	وبالاقتراء عليه والنكاذيب بآياته	الصلاة . اقامتها ٥٣٠
٤٣٣	بطرد المؤمنين المخلصين ٤٣٩	الصلاة مكانها من الدين ٦٢٢
	الظلمات والنور وكونهما مجموعين وكل	الصم البكم العمى من الكفار ٤٠٤
	منها قسمين ونكتة جمعها وافراده	الصور الذى ينفخ فيه ٥٣١
٢٩٢	وتقديمها في الذكر	الصوفية . اشاراتهم في حجة ابراهيم
	﴿ع - غ﴾	في السكواكب ٥٧١
٣٠١	المعادات . حكم النصوص فيها	الصيام رياضة جسدية نفسية ٣٠
٤٧٠	عالم القيب والمذاهب فيه	» في كفارة اليمين ٣٩

صفحة	صفحة
٩٣	العبادة حقيقتها ٥٦٨ توقف أحكامها
٣٠٨	على النص ١٦٩ و ١٩١ و ٢٠٤
١٢١ و ٩٣	عبادة القبور ٥٧٢
العقد الفريد - شبهة على قليل الحمر ٨٥	عبادة النصارى لمريم ٢٦٢
العقل . موافقة الشرع له ١٧٨	عبد الله بن أبي سرح رده وتنفيد
العقل نفيه عن المشركين ٢٠٤	ماروى من طعنه فى القرآن قبل
العقلاء تخصيصهم بالخطاب ١٢٤	رجوعه إلى الاسلام ٦٢٤
العقود الأصل فيها الصحة ١٦٨ و ١٧٩	عثمان بن مظعون . تنبئه ٢٣ و ٢٣١
عقيدة الشفاعة والفداء ٦٢٨	العداوة والبغضاء فى الحمر والميسر ٥٩
العلم بسنن الله أعلى من الكلام والفقه ٥٠٠	» والمودة بين الملل والشعوب ٥
العلم القطعى فى الدين ٦٠١	العدل بمعنى الشرك ٢٩٥
العلم والعمل تلازمهما وتمازجهما ٧٩	العذاب - استعجال الكفار له ٤٥٤
العلم والفقه - الفرق بينهما ٦٤١	» على المعصية ٣٣٢
العلم وأنواع المعلومات ٤٥٨	عذاب الاستئصال تخصيصه بالكفار
علم البشر بما فى الأحرام ٤٦٤	الظالمين ٤١٨
علم الغيب . حقيقته وكونه قسمين حقيقيا	عذاب الأمم بالاستئصال لمعاندة الرسل
لا يعلمه إلا الله وإضافيا يقف بعض	وبفقد الاستقلال للاختلاف فى دينها ٣٠٨
الحلق على بعضه وما نفى عن النبي	عذابا الاستئصال والساعة كشفهما جائز
منه وما يظهر الله عليه بعض الرسل	لا يقع ٤١١
وما يدعيه الشيوخ منه ٣١٧ و ٤٢١	العرب - استعمارها لبلاد الكلدان ٥٣٥
علم الفلك والاعتبار به ٦٣٧ و ٦٤١	تفضيلها بالعدل والرحمة ٣٧٠ خرافاتها
علم الفلك وعلم الحيوان ٣٩٢	فى الجن والاعوال ٥٢٤ وثنيتهما
علم الله - تعليل ابتلاء المؤمنين به ١٠١	بالتخاذل والولياء والشفعاء عند الله ٥٤٥
العلماء المصلحون ١٤٤	العرف فى الإيمان ٤٨
علمائونا - تقصيرهم فى بيان سنن الاجتماع	العرش . مبدأ العالم ومركز تديره ٤٧٠
من الكتاب والسنة وفى شرح	العزير الحكيم هل يقترنان بفعل المغفرة ٢٧٠
أحاديث الفتن ٤٩٩	عصمة الرسول فى التبليغ ١٤٠

صفحة	صفحة
٢٧	٨٨ و ٧٤
الفطرة . الجناية عليها	علة التحريم وحكم تخلفها
٣٠	العلوم والفنون المادية وأمرها في الناس
الفطرة السليمة والاعتدال في التمتع	٣٦٩
الفعل المضارع ( راجع المضارع )	٣٣١
٢٣٣	٣٣١
الفقهاء تشديدهم	علو الله تعالى ومن تأوله
٤٦	٢٣
الفقهاء مداركهم في الكفارة	على - تبتله
الفلاسفة - آراؤهم في حجة ابراهيم	١٠٤
٥٧٠	١٧٤
بالكواكب	عمر فهمه النصوص
٥٨٤	عمر بن عبدالعزيز أدبه مع قرابة الرسول
الفلاسفة نظرياتهم	٥٥٠
قاعدة التفرقة بين الخبيث والطيب	٢٣٧
١٢٢	٦٠١
قاعدة في تخلف الحكم عن علته	العوام ما يعذرون بجهله
٧٨	عيسى ( راجع المسيح )
قاعدة في دلالة التعريض بالحكم والتصریح	٩٣
٦٨	٤٤٤
به	الغزير الى استدلاله بالموضوعات والضعاف
القاهر فوق عباده	٢٠
٤٨١ و ٣٣٦	العلو في الدين
٤٦٨	٥٤٧
القانوني ( الشيخ محمد )	العلو في الصالحين والرسول
القدر الاحتجاج والاعتذار به عن العمل	الغيب ( راجع علم الغيب )
٤٩٨	﴿ ف - ق ﴾
٩١١	٣٣١
قدر الله حق قدره	فاطر السموات والأرض
٣٥٢	٥٨٩
القراءات حكمة اختلافها	فاطمة أولادها أولاد الرسول
القرآن آيته على نبوة من جاء به	٤٤٣
٣٤٧ و ٣٨٧	فئة كبراء الكفار بضعفاء الصحابة
٤٢٦ و ٢٠٥	٦٢٨ و ٥٢٠
القرآن ابطاله التقليد	الفداء من الوثنية
٢٠٥	٣٢٢
القرآن أحكامه مؤيدة بالحجة والمصلحة	الفرق بين التشابهات بالمعطف
٠٢١٢	الفرق بين نهى نبينا ونهى نوح عن
القرآن اختلاف التذييل في فواصله	الجهل
٦٤١ و ٦٤٣	٣٨٢
القرآن ارشاده إلى علمي الفلك والحيوان	
٦٣٧ و ٣٩٢	

صفحة	صفحة
القرآن . تقصير العلماء في بيان ما فيه من سنن الله ٤٦٩	القرآن أساليبه ولا سيما في فواتح الكلام ٤٠٦ و ٣٢٤
» تناسب آياته وتناسقها ١٢٥ و ١٧	» في شرح المقاصد ١٤٨
و ٣٠٠ و ٣٢٣ و ٣٣٩ و ٣٨٩	» الاضطراب في اعراب بعضه ٢٤٨
و ٤٢٠ و ٥٢٢ و ٥٣٣ و ٦٢٩ و ٦٤١	» اعجازه بإيجازه (راجع إيجازه)
و ٦٤٦ و ٦٤٤	» ببلاغته (راجع بلاغته)
» تناسب سورته ٢٨٣ — ٢٩١	» في مفرداته ٦٤١ و ٣٨٥
» تنوع أساليبه ٣٢٣	» اعراض المقلدين والمستكبرين عنه
» تواتره وامتنازه على الحديث ٣٤١	٤٢٦ و ٤٠٤
» توقف دعوة الاسلام على تبليغه	» المشركون وأهل عصر ناعن
لوجوب تعميمه وترك المسامحة لذلك	دلالتهم على نبوة من جاء به ٣٤٧
وكون قارئه وسامعه كالماتلق له عن الرسول ٣٤١	» اغلاط المفسرين فيه ٦٦٠
» حجته على المقلدين ٤٢٦ و ٣٠٥	» إيجازه المعجز ٣٠٣ و ٣٠٧ و ٥٢٢
» حكم تعريضه بالتجريم وحكمة ٦٩	» بركة تفسيره ٦٢٠
» من أنكر شيئاً منه ٦٠١	» بلاغته ٢٢٤ و ٢١٢ و ٣٠٣
» حكمة اختلاف تذييل فواصله ٦٤١	و ٣٠٧ و ٣٢٣ و ٣٢٩ و ٣٣٤ و ٣٤٨
» حكمة قراءاته ٣٥٢ و ٦٤٣	و ٣٥٢ و ٤٠٤ و ٤٢٥ و ٤٨٥ و ٥٢٣
» دعوى اشتماله على علوم الكون ٣٩٥	و ٥٧٨ و ٥٨٢ و ٦٣٤
» دقائق عباراته ونكتها ٣٩١ و ٤٠٤	» بيانه للامور المستقبلية ٤٩١ و ٥٠٢
و ٤٠٦ و ٥٨٢	» تأثيره ١٢ و ١٤٠
» دقائق العطف فيه ٣٢١ و ٣٦٥	» تأويله في المستقبل ٤٩١
و ٤٥٢	» ترتيب أسماء الرسل فيه ٥٨٦
» دلالتهم على نبوة من جاء به ٣٨٨ و ٣٢٦	» تصديقه للكتب قبله ٦٢٠
» ردزعمهم أنه أساطير الاولين ٣٤٨	» التعارض الصوري فيه ٣٤٥ و ٦١٤
» أن النبي درسه ودارسه ٦٥٨	» تفاوت الصحابة في فهمه ١٧٢
	» تفنيد ما روى من طعن ابن أبي سرح فيه ٦٢٤

صفحة	صفحة
٣٩٤	القرآن . الرسل الذين سبهم وحكم ترتيبهم
٥٠٢	٦٠١ و ٥٨٦
١٩٨	» الروايات الضعيفة في أسباب نزوله
٦٤١	٤٤٦
٦١٤	» سعة أحكامه ويسرها ٠٢٢٣
٢٣٧	» سماع كبار قريش له سر أو أفواههم
٤٠٦ و ١٨	فيه ٣٨٣
٣١٥	» سنته في تفريق المسائل والأحكام
٦٤٤ و	١٢٦
٦٦٠	» صدق وعيده ٥٠٢ و ٣٠٣
قريش . اقتراح كبارها على النبي طرد	» ظهور أسرار له لمض الناس دون
فقراء أصحابه ٤٣٣ شكواهم إياه	بعض ٥٨٨
لعمه ٦٦٦ قولهم فيه ٣٧٣	» عجز النبي عن مثله ٣٤٦
» جزمها بكون النبي أميا ٣٤٩	» عدم سؤال أجر عليه ٦٠٩
» كفرها بجهود لا تكذيب ٣٧٢	» التعارض والتفارض فيه ٦١٤ و ٣٤٥
» وثنيها ٥٦٩ و ٤١٠	» عموم الخطاب فيه ٥٠٤
التفسيريون والرهبان وتأثيرهم ٧	» » دعوته لكل من بلغه ٣٤١
قصص القرآن . دلالتها على النبوة وحبها	» فهم المؤلف الخاص وتحقيقاته فيه
حتى على كفر هذا العصر ٣٤٨	٣٨٢ و ٣٥٣ و ٤٢٦ و ٤٢١ و ٣١٦
القطعي الدلالة والرواية ٦٠١	و ٤٦٤ - ٤٦٨ و ٤٩٠ - ٥٠٨ و ٥٠٠
القلم الإلهي . كونه أول الخلق وتأويله ٤٧٠	و ٥١٦ و ٥٣٩ - ٥٣٤ و ٥٣٩ و ٥٥٤
القهار . أحكامه ٥٥	و ٥٨٨ و ٦٠١ و ٥٩٧ و ٥٨٨ و ٦٥٣
القياس الصحيح والباطل في الدين وفصل	» فوائد قصصه وامتيازها ٣٤٨
الخلاص فيه ١٥٢ - ١٩٠ و ٤٢٩	» كشفه للحقائق المجهولة ٤٩١
القيامة . سؤال الرسل فيها ٢٤٠	» كونه أدل على النبوة من
» كبرى ووسطى وصغرى ٣٦٠	المعجزات السكونية ٣٨٨
	» كونه أساس الدين ١٩٨ و ١٣٩

صفحة

وشرعا وعرفا ٦٦٧ باستقباح الشرع

١٣٧

الكلالة . استشكل عمر فيها ١٧٦

٥٦٥

الكلدانيون . عقائدهم

٢٧٨

كلمات الله لا تبدل لها ولا لمضمونها

٢١٤

كنيسة مسجد دمشق

٣٦٣

لذات الدنيا سلبية

٦٥٣

لطف الله في ذاته وصفاته وأفعاله ومراتب

٤٧٦ - ٤٧١

المحدثات في اللطف

٦٤٦

اللوح المحفوظ

٦٤٦

الله . اتخاذ الولد له

١٩٩

» في السموات والارض

٦٥١

» لا تدركه الأبصار وهو يدركها

٦٣٣

الليل والنهار وحكمتها

هـ

٤٧٠

الماء مبدأ العالم

٤٧٠

المائدة . سؤال الحوار بين إنزالها من السماء

٢٤٩

وهل ينافي إيمانهم والخلاف في نزولها

٢٤٩

ودليها من الانجيل

٦٥٧

مادة العالم . جهل كنهها

١٩٢

مالك . مذهبه في النصوص والمصالح

٣٠٥

المتفرنجون . اضاعتهم الدين

٢٢

المتعة . إباحتها ثم تحريمها

٥٥٩

المتكلمون . آراؤهم في حجة إبراهيم

٥٨٤ و ٥٧٠ و

المجددون في الاسلام

١٤٤

المحبة والمودة . معناها

٢

صفحة

ل ل

الكتاب المبين لكل شيء ومرادفه ٣٩٤

٤٦٩

» والسنة : سياحتها ويسرها ٢٣٣

٣٣٣ و ٣٢٥

كتابة الله الرحمة على نفسه

١٤٤

الكتب الاسلامية الجامعة

٨

كتب أهل الكتاب ومزاياها

»

الفقه ومسائلها التي سكت الله ونهى

١٥١

النبي عنها

٢٥٨

» النصارى في نظرنا

١٢٣

الكثرة . الفخر بها وإنكاره

٦٢٣

الكذب على الله وادعاء الوحي

٣١٩

انكشف وقول الاستاذ الامام فيه

»

وكونه ليس علما بالغيب

٤٦٣

الكعبة . جعلها قياما للناس وكونه دليلا على

١١٧

علم الله وحكته

١١٧

الكفار . انكشاف حالهم في الآخرة

٣٣٥

تشبيههم بالصم البكم العمى ٤٠٤

»

تمنيهم العودة الى الدنيا ٣٥١

»

شهادتهم ٢٣١

»

همهم الشهوات البدنية والنفسية

٣٦٨

كالرياسة والعلو واستدلال الضعفاء

٤٦٤ و ٣٦٦

كفارة اليمين

»

الكفر . بم يتحقق ١٣٧ و ٦٠١ سببه

٣١٣ و ٦١٩

كونه تقليديا وعناديا ٤٤٧

»

كونه مخلوقا ٦٦٩ و ٦٧٢ معناه لغة





صفحة

الميسر تحريمه وأنواعه ومضاره ٥٥-٦٣  
ميزان الاعمال ٤٢١

## ن

نبينا (ص) آيته الكبرى وما فيه من الآيات  
٣٨٧ راجع ( القرآن ) اجازته  
الاجتهاد ولو خطأ ٦٨ اجتهاده ٤٢٩  
الاحاديث في كفر أبويه ونجاتها  
٥٤١ اخباره بملك أمته وبترقيها  
وتعاديها ٤٩٥ اقتراح الآيات عليه  
وجوابه ١٢٥ و ٣١٠ و ٣٨١ و ٣٨٦ و ٦٧٠  
أقوال كبراء قريش فيه ٣٧٣ و ٦٥٨  
اكمال الدين به وتمهيد الرسل لذلك  
١٢ و ٨٥ أمره باتباع ما أوحى اليه  
٦٦١ أمره بالافتداء بهدى الانبياء  
٥٩٥ أميته من دلائل نبوته ٣٤٨  
إيذاء الكفار له ٣ إيذاؤه هو وآله  
بالظعن في أبويه أو عمه ٥٥٠  
» بعثته العامة ( راجع دعوته )  
» تأثير رؤيته في الهداية ٤٠٥  
» تسليته بصبر الرسل ٣٧٧  
» تعجبه وحزنه لكفر قومه ٣٠١ و ٣٧١  
» تفضيله على الانبياء ٥٩٧  
» تفويضه أمر الدنيا إلى الناس ٥١١  
» حبه عصبية وحبه دينا ٤٥٨  
» حزنه ونهيه عنه وتسليته ٣٧١  
» حكمه بالنص والاجتهاد ٤٢٩  
» حلقه ٥١٠ و ٤١

صفحة

المغفرة ترتبها على التوبة ٤٥٠  
» هل يستحقها الكافر ٢٢٨  
مفاتيح الغيب وكونها خمسا ٤٥٦-٤٦٧  
المفسرون . أغلاطهم ٦٦٠  
» غفلتهم عن حكمة كفر بعض أولاد  
الرسل ووالديهم ٥٤٥  
مقادير الخلق . كتابتها ٤٦٩ و ٤٤٧  
المقلدون . إضاعتهم الدين ٣٠٥ اضطرابهم  
بسماع الحجة ٥٧٥ و ٥٧٨ تحريفهم  
النصوص ٥٠٦ حالهم في الدنيا  
والآخرة ٣٥٤ شأنهم في الفقه وعدم  
الايان ٣٤٧ و ٤٠٤  
المقوس . كلامه مع رسول النبي ٣  
الملائكة . اقتراح المشركين انزالهم عليهم  
وجوابه ٣١٢ مثلهم في الصور وتلقى الوحي  
والالهام منهم ٣١٥ و ٦٢٦ الحافظون منهم  
٤٨٢  
ملك الموت وأعوانه ٤٨٤  
المنكر . متى يسقط وجوب النهي عنه ٢١١  
الموت ومحيطه بغيته وحسرة الناس بعده  
على التفريط ٣٦٠  
موسى . كون شريعته خاصة ٧  
المؤلف . بغى أدعاء العلم عليه ٥٠٦  
» ما فتح عليه ولم يسبق اليه ٥٨٨  
المؤمنون والمشركون أيهما أحق بالأمن  
٧٥٩ السابقون ومن يليهم ٤٤٨  
الذين لا خوف عليهم ٤١٩ و ٥٧٩

صفحة	صفحة
من كلامه ولا في استطاعته ٣٤٧ ولا	نبينا ختمه للنبين وكال دينه وكتابه
يعلم الغيب ولا يملك التصرف في السكون	٦٦٠ و ٥٩٩
٤٢١ وليس ملصكا	» خصائصه
نبينا معرفه أهل الكتاب له كانبياهم ٣٤٢	» خوفه من الله قيمان ٢٣٢ و ٢
» موته في قرباء ومودتهم ٦٠٩	» دعاؤه لأمتيه واستجابة بعضه ٤٩٣
» نسبة أولاد فاطمة اليه ٥٨٩	» دعوته وتبليغه ٦٢١ و ٣٤١ و ٣٠٩
» نسيانه وسهوه وحظ شيطانه وكونه	» دلالة قصص القرآن على نبوته ٣٤٨
٥٠٨ اسلم	» رأيه في تأثير النخل وماء بدر ٥١١
» نعيه في سورة النصر ١٧٥	» رسله إلى مصر وعمان ٤ و ٣
» بهيه عن الجهل ونهى نوح عنه ٣٨٢	» سؤال المشركين اليهود عنه ٦١٦
» هديه في الاكل والشرب ٣٢	٦٦٠ و
النبط قوم ابراهيم ٥٥٥	» سيرته في سياسة الامة ١٤٠
النبوة . مدعوها كذبا ٦٢٤	» شأنه مع بحيرا الراهب ٨٨
النبذ وكونه غير الحجر ٦٧ و ٥٤	» شربه النبيذ دون الحجر ٩٤ و ٨٧
نبذ منقاية الحاج ٩٥ و ٨٧	» شكوى مشيخة قريش منه ٦٦٦
النجاشي (أصمة) اسلامه ١٣ و ٤	» شهادة الله له وأنواعها وبما جاء به ٣٣٩
النجاة (راجع الآخرة والجزاء)	» كتبه إلى الملوكة والرؤساء ٣
النجوم الاهتداء بها وعددها وابعادها ٦٣٧	» كراهته السؤال عن الاحكام وما لا
٦٤١ و	يعنى ونهى عنه ١٤٦ و ١٤١ و ١١٦
١٩ نذر ترك المباح	» كونه أول من أسلم ٣٣٢ وعلى بينة
النرد . تحريمه وكونه ميسرآ ٥٦	من ربه ٤٥٣ والمصلح الاعظم ٢٠
النسيان . عدم المؤاخذه به ٥١٥	وهاديا غير مسيطر ولا جبار ولا وكيل
نصر الله المؤمنين كالمرسلين وشرطه ٣٧٩	على الأمة ولا عليه من حسابها شيء
النصارى . استنباطهم عبادة مريم من كتبهم	٤٣٨ — ٤٤٢ و ٤٥٠ و ٦٦٢ ولا يملك
٢٦٢ تأثير الافرنج في مشارقتهم ٩	ما يستعمله الكفار من العذاب ٤٥٤
تأثير التسوس والرهبان فيهم ٧	ولم يشرك بالله قط ٤٥٣ ولم يطلب
٦٤٨ عقيدتهم في الجن والشياطين	أجراً على التبليغ ٦٠٩ وليس القرآن

صفحة

- ٤٠٢ الهدى بمشيئة الله  
 ٦٥٩ هدى الله الخاص ٥٩٠ المستعد له  
 ٥٢٩ والاسلام والصلاة له  
 ٦٨ الهنود . مراتب الجن عندهم  
 « الوثنيون . تحريمهم النعيم والزينة ١٩  
 ٦٥٣ الهواء وما تركب منه  
 الوثنية . أصلها والفرق بينها وبين التوحيد  
 ٥٤٥ راجع ( القدية والشفاعة )  
 وحدانية الالهية والربوبية ٥٦٤ و ٥٦٨  
 ٦٢٣ الوحي . ادعاه كذبا  
 ٣٠٩ « الشبهات عليه  
 « كونه من آثار صفات الله ٦١٢  
 « كونه شأن الربوبية ٣٠١  
 الوساطة بالشفاعة ٥٧٧  
 الوسط خير الأمور ٢٦  
 الوصايا العشرة نزولها دفعة ٦٦١  
 الوصية في السفر ٢١٦  
 الوعد والوعيد الالهيين والاختلاف في الثاني  
 ٣٧٩  
 الوعيد بالسين وسوف ٣٠٤  
 الولد اتخذاه لله تعالى ٦٤٩ و ٦٤٦  
 الولي هو الله ، واتخاذ غيره وليا ٣٣٠  
 اليسع عليه السلام ٥٨٨  
 اليمين على الشهادة والاقرار ٢٢١ و ٢٢٨  
 « لغوها وتعقيدها وكفارتها ٣٦  
 اليهود أخلافهم ٦ عداوتهم للنبي والمؤمنين  
 ثم ميلهم للمسلمين الفاتحين ٣-٧  
 اليونان مراتب الجن عندهم ٧٧٤

صفحة

- ١١-٣ مودتهم للمسلمين  
 النصرانية : كونها ملة خاصة مؤقتة وأشهر  
 آدابها وقربها من الاسلام ٧-٩  
 النصوص . الاستغناء بها عن السؤال ١٤٦  
 وعن القياس ١٧١، ١٧٢ أنواع دلالتها  
 ٢٠٠ تأويلها لتوهم لوازم باطله لها  
 ٦٥٦ التقصير في فهمها ١٦٨ . الفرق  
 فيها بين العبادات والمعاملات ١٦٨  
 ١٩١ و ١٩٨  
 النظر والاعتبار بعواقب الأمم ٣٢١  
 النعم . البطر والفرح بها ٤١٤  
 « غرور أهلها وزوالها بكفرها وزيادتها  
 بشكرها ٤٤٤ وكون قبولها من  
 شكرها ٢٧  
 نعيم الآخرة جسماني وروحاني ٤٧٤  
 النفس . إضافتها إلى الله ٢٦٦  
 « الكفر بتعظيمها وتحقيرها ٣١٣  
 « كونها مثنى لكل إنسان ٤٧٩  
 « الواحدة التي خلقنا منها ٦٣٨  
 نقل الكلام بالمعنى مفسدة له ٣٦٧  
 « الخالف لا يعتد به ٣٩٠  
 نوح أول رسول ٦٠٤  
 « والأنبياء من ذريته ٥٨٦  
 النور . حقيقته وكونه حسيا ومعنويا ٢٩٢  
 النور وفوائده ١٣٥

هـ - و - ي

هجرة الصحابة إلى الحبشة ١٤

فهرس لبعض الكلم المفردة التي حقق معناها في هذا الجزء

صفحة		صفحة	
٦٥٨	الدرس والمدارسه	٥١٩	الابسال
٥٦٨	الرب	٣٨٠	الابتغاء
٥٧	الرجس	٣٨٤	الاجابة
٢٦٤	سبحان	٦٥١	الادراك
٣٢٠	السخرية	٤٠٧	أرايتكم
٤١٢	السراء	٣٠٦	الارسال
٦٣٤	السكن	٣٨٤	الاستجابة
٣٨٠	السلم	٥١	الاستطاعة والاطاعة
	الشق وما يرادفه	٣٢٠	الاستمراء
٢١٩	الشهادة ومشتقاتها	٣٨٠	الاعراض
٤١٢	الضر والضراء	٥٥٩	الافول
٢٥١	الطاعة	٥٦٨	الاله
٧٦٩ و ٧٦٩	الطعام والطعم	٣٠٦	الانزال من الله
٥٦٨	العبادة	٦١٢	الانشاء
٣٤٦	غدوة والغدوة	٤٣٨	البأس والبؤس والبأساء
٦٢٥	الفجر والفجرات	٦٤٩	البيديع ومادته
٦٣٠	الفرق والفلق وما جانسهما	٢٨٩	بين
٦٤١	الفقه	٢٣٦	بكرة والبكرة
٣٠٥	القرن		التيسيمح
٣٨٠	كبر عليه	٣٨٤	الجواب
٦٥٣	اللاطف	٣٠٦	التمكين
٤١٩	المس	١٥١	الحكم
٣٠٦	مكنه وممكن له	٥٦٤	الحنيف
٥٥٥	الملكوت	٦٤٦	الحرق والخلق وما جانسهما
٦٧٥ و ٥٤	النبيذ	٦٧٥ و ٥١	الحر

صفحة		صفحة	
٢٦٧	الهول	٢٦٦	النفس
٤٢٠	الوظيفة	٣٨٠	النفق
٦٢٦	اليوم والايام	٢٩٢	النور
		٢٢٠	الهزء

### فهرس آخر لطائفة من مسائل حققها المؤلف ولم يسبق اليها

صفحة		صفحة	
	السحر والمعجزة وبطلانه . تحقيق ذلك	١٨٤ و ٣٨٤	الاستجابة . حقيقتها
١٣٢		٢٥١	الاطاعة والاستطاعة تحقيق معناها
	شهادة غير المسلمين على المسلمين . حكمها	٢٦٤	التسبيح وسبحان تحقيق معناها
٢٢٩		٢٦٥ و	
	المضارع استعماله بمعنى الماضي وبمعنى الشأن	٣٥٤	التكذيب بالرب وبآيات الرب
٤٤٧	ومعنى « الذين يؤمنون »		الجناح في الحرمات فعلت قبل تحريرها
٣٠٧	مكنه ومكن له تحقيق معناها	٧١ — ٧٣	
٤٥٨	الورق والحب ، واليابس والرطب	٥٨٧	الحساب وكونه تعالى أسرع الحاسبين



# خطأ وصواب

## تفسير المنار الجزء السابع

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٥ ١٣	أن يفتحها	بأن يفتحها	٤٢ ٨	وقال	قال
٧ ٦	نعم	نعم	٤٣ ٩	ورواه	وروى
١٠ ٨	ودعوهم	ودعوا	٤٥ عنوان الصفحة	الطلاق	الطلاق وأحكامها
١١ ١	اليهود	اليهودية	٤٥ ١٤	لا أفعل كذا	لا أفعل كذا
١١ ٨	المودة	المودة		أو إن فعلت	كذا فكل
١٦ ٢٤	وهناك	وهناك		ما أملكه حرام	أو الطلاق
١٦ هامش	الصغر	صغره		يلزمى لافعلن	كذا
١٧ ٢	بالإيمان	بالإيمان به		خبزا وإداما	خبزا
١٨ ٢٥	واعتداء	واعتداء	٤٦ ٦	خبزا	يقصد
١٩ ٨	بالطلاق	أو بالطلاق	٤٦ ٨	أهلكم	أهلكم
٢٣ ٦	وأخبرنا	وخبّرنا	٤٧ ١٢	ولا الولد	والولد
٢٣ هامش	عن	من	٤٧ ١٣	واحد	واحد
٢٤ ١٣	باللغو	باللغو	٤٧ ١٤	يقطع	يقطع
٢٨ ٢	والشعوذة	والشعوذة	٤٨ ٢٥	وجه	وجه
٣٠ ١٠	من حياتهم	في حياتهم	٥٢ ١٩	المجاز اللغوي	المجاز
٣٢ ٦	النبين	النبين	٥٢ ٢١	ونقرأ عن أنس	عن أنس
٣٢ ٧	في إسناده	وفي إسناده	٥٣ ١٢	تحرّيمها، لأنه قد	تحرّيمها
٣٦ ١٣	أدناها	أدناه	٥٤ ٢	مضى عليه مدة	وهو مختمر
٣٨ ١٢	الحمار	والحمار			
٤٢ ٢	ما حلف	فعل ما حلف			
٤٢ ٢	والبربه فعلا	والبربه			
	أو تركا				



صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٥٥ ١٩	وأنه يحرم من وأنه إنما يحرم		٧٤ ٢	يوطئون	يوطنون
	غيرها القدر المسكر منه		٧٨ ٥	بتحريمهم	بتحليلهم
	المسكر فقط		٧٩ ٢٥	لسكر	لسكره
٥٦ ١٥	زيد	يزيد	٨١	عنوان	الشراب قبل الحزنوعان.
٥٦ ١٧	الحصيب	الحصيب		الصفحة	اختاره وبعد وكل مسكر
٥٧ ٢	رضى الله عنه	كرم الله وجهه		زوال	اختاره محرم
٥٧ ٢٢	ما ذكره	ما ذكر		بطبخه	بالإجماع
٥٨ ٢٢	وكقوله	كقوله	٨١	العنوان	والسطران الأولان زيادة
٥٨ ٢٥	من الشيطان	من عمل	٨١ ٤	أحد	من
	الشيطان		٨١ ٩	أو يقطر	ويقطر
٥٩ ٢٣	المولى	الموالى	٨١ ١١	لا يتناقى	لا ينساقى
٦٠ ٧	على	على كرم الله	٨١ ١٤	في صناعتهم	صناعتهم
	وجهه		٨٢ ١	حلال قبل	حلال
٦١	عنوان	ذكر الله	٨٢ ٩	التمر	التمر
٦٢ ١٣	تينهم	بينهم	٨٢ ١٤	العسكري	السكرى
٦٢ ١٤	والجلف	والجلف	٨٦ ٦	من زعم أن	حاول إثبات أن
٦٤ ١٠	أس	من	٨٦ ٦	كلها حلال	كلها
٦٦ ٤	الحازم	الجازم	٨٦ ٧	ضررا	ضرا
٦٦ ١٢	أمره	أمر	٨٦ ٩	وهما صريحان	فهو يعد
٦٦ ٢٠	النبي	رسول الله		في تحريم كل	
٦٧ ١٠	وبيان	وبيانه		مسكر وفي	
٦٨ ٦	ينضح	ينضح		تسميته خمر	
٦٨ ٢٣	فذكر	فذكره		فهو يعد	
٦٨ ٢٥	لا تقتلوا	ولا تلتقوا	٨٦ ١٥	ما حرم الحمر	ما أكل دينه
	أنفسكم	بأيديكم إلى	١٦	البتة فيما أكل	العام بالإسلام
		التهلكة		به الإسلام	
٧١ ٧	لا قيت	ولا قيت	٨٧ ١١	وأما	أما

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٨٧	١٢	التبيذ	التبيذ	دلالة عليه	دلالة
		(أى النقيع)		أبو حاتم	أبو حاتم
٨٧	المهامش	زيادة	١٢	للسياق	السياق
٨٨	١	ما كان يشرب	١٥	الكونية	التكوينية
٨٨	المهامش	زيادة	١١	هنا	المنية هنا
٩٠	٢٥	تكون	٦	الله	الله لهم
٩١	١	فتكون	٢٤	والقاعدة	بالقاعدة
		مستثناة	١٠	أخرى	آخر
٩١	١١	داء الحمار أو غول الحمر	١٠	هو الأقرع	الأقرع
		غول الحمر	١٨	القول	القول به
		آخرا	١٣	لنقصه	لنقصه
٩١	١٩	العلم	٢١	وذراعا	وذراعا
٩١	٢٠	نعلم	١٦	بعلمهم	مهم
٩١	٢١	والحق أن العلم	١	فتح به	فتح
٩١	المهامش	زيادة	٨	بعضهما	بعض
٩٤	٧	به	١٤	بها	منها
		هامش	١	قياس	القياس
		الكراسة التي	١٦١	عنوان	عنوان
		قبل هذه قبل		الصفحة	الصفحة
		أن نصححها	١٢	يحبس	يحبس
		كلها	١٦٢	الحسة	خسة
٩٦	٧	فكسر	١٦	أبا عبد الله	يا أبا عبد الله
٩٦	١١	الذي شر به	١	هنا	ها هنا
١٠١	١٨	يتعدى	٦	امرأة	امرأة ولدت
١٠٣	عنوان	الحرم	٢١	أوضح	وضح
١٠٣	١٢	لا تقتل	١٨٢	٢ هامش	النخلة
١٠٥	١٩	عمم		النخل	

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
١٨٩	٥	الأمانة بالسوء	الأمانة	٢٣٦	١٧
١٩٠	١	تنقطع	تنقطع	٢٣٨	٥
١٩٢	١٣	يادی	لبادی	٢٣٩	٢٤
١٩٢	٢	هامش التحليل	التحلل	٢٤٠	١
١٩٣	٢١	الذي	هو الذي	٢٤٠	١
١٩٦	١٨	مسألة	مسألة	٢٤٢	١٧
١٩٦	١٨	المفروض	المفروضة	٢٤٢	٢٤
١٩٨	١١	لسد المفاصد	للمفاصد	٢٤٦	٢١
١٩٩	١٦	وعمرة	وعمر	٢٥٢	١٩
٢٠٠	٢١	ولا أن	وأن	٢٥٦	٢
٢٠١	٤	المعلقة	المتعلقة	٢٥٦	١٧
٢٠٦	١٠	بالبرهان	البرهان	٢٥٩	١٩
٢٠٨	٢٠	اجتماعا	اجتماعا	٢٦١	١٥
٢٠٩	٢	أصيب	أصبت	٢٦٢	٦
٢١١	٧	وغيرهم	وغيرهم	٢٦٦	١٥
٢١١	٢٢	الله	الله تعالى	٢٦٧	٢٢
٢١٢	١٤	وأنهوا	وأنهوا	٢٦٧	١٧
٢١٢	١٩	ولأصحابي	ولا لأصحابي	٢٦٨	٩
٢١٥	٢	نصه	نصحه	٢٧٥	١٨
٢١٥	١٢	الأرض	الأرض	٢٨٢	١٦
٢١٧	١	هامش الدار	الدار	٢٨٤	٢١
٢٢٠	٧	كيفية	كيفية	٢٨٥	٥
٢٢١	٨	تحبسونها	تحبسونها	٢٨٥	١٨
٢٢٢	١٢	لا تجعل	لا تجعل	٢٨٧	٢٨٧
٢٢٨	٥	تحقيق	تحقق	٢٨٧	٨
٢٢٨	٥	الأولين	الأولين	٢٨٧	٢١
٢٣٣	٦	لنفسه	بنفسه	٢٨٧	٢١
٢٣٥	٤	نضع	نضيع	٢٨٩	٥



صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٢ ٣٨٧	شهواتهم	شهواتهم	٨ ٤١٦	محدد	محدد
٤ ٣٩٠	الحيوانات	الحيوانات	٩ ٤١٨	أبصاركم	بأبصاركم
١٣ ٣٩٠	المتكلفين	المتكلفين	٤ ٤٢٠	يرد	يرد في
٧ ٣٩٣	يحشر	يحشر	١٥ ٤٢١	أخزنه	بما خزنه
١٩ ٣٩٤	وتقومه	وتقدمه	وحفظه أخزنه		
١٠ ٣٩٨	ومجازيها	ومجازيها	٢٤ ٤٢١	الله	الله
١٤ ٣٩٨	نخير	نخير	١٣ ٤٢٢	يكن	يمكن
١٤ ٣٩٨	فشر	فشرا	١١ ٤٢٤	سيلة	وسيلة
١١ ٣٩٩	الذئاب	الذباب	٣ ٤٢٥	ما يكون	بما يكون
١٥ ٣٩٩	صاحبه مثلا	مثلا صاحبه	٢١ ٤٢٦	استدلت	استدلت بها
٨ ٤٠٠	ووقعت	ووقفت	١٥ ٤٢٧	أن يقال	بأن يقال
١١ ٤٠٠	على	وعلى	١٧ ٤٢٧	المتدمة	المتقدمة
٢٢ ٤٠٠	فالى	قالى	١٨ ٤٢٧	قررنا	ذكرنا
٧ ٤٠١	يعترض	يعترى	١٨ ٤٢٧	ما ذكره	ما قرره
٦ ٤٠٢	منبثه	منبثة	١٠٤٦ ٤٣٠	أن	إن
١ ٤٠٨	يمنعون	يمنعون	٢ ٤٣٣	تحليق	تحقيق
٥ ٤٠٨	لم بعد	بعد	٤ ٤٣٣	الخبر	الخبر
٢٤ ٤٠٩	الحالية	الحالية	٦ ٤٣٣	سياق	سباق
٢٥ ٤٠٩	والياس	والباس	١١ ٤٣٣	لأولون	الأولون
٩ ٤١١	ذكرت	ذكر	١٨ ٤٣٣	إن تتبعك	أن تتبعك
٤ ٤١٢	المختصر	المختصر	٤ ٤٣٤	الحلفاء	الحلفاء
٢٠ ٤١٢	الراجعة	الرجفة	٦ ٤٣٤	والحلفاء	والحلفاء
٤ ٤١٢	فعلا	فعلاء	١٦ ٤٣٤	ترد	نرد
٢٠ ٤١٣	نائبين	نائبين	١٢ ٤٣٦	عير	غير
١٦ ٤١٤	ملبسون	ملبسون	هامش		
٢١ ٤١٤	ضبعا	ضبعاً وضبعة	٨ ٤٣٨	وجه	وجهه
٢٤ ٤١٤	بالاختيار	بالاختبار	٢٠ ٤٣٨	الذكاة	الذكاء

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٤٣٨ ٢٢	إذا	إذا	٤٣٨ ٢٢	إذا	إذا
٤٤٠ ١	إذا	إذا	٤٤٠ ١	إذا	إذا
٤٤٠ ٣	العرض	العرض	٤٤٠ ٣	العرض	العرض
٤٤٤ ٢١	لأصحابها	لأصحابها	٤٤٤ ٢١	لأصحابها	لأصحابها
٤٤٦ ١١	فاعتذر	فاعتذر	٤٤٦ ١١	فاعتذر	فاعتذر
٤٤٦ ١٨	فقرأها	فقرأها	٤٤٦ ١٨	فقرأها	فقرأها
٤٤٧ ١٣	للموصلين	للموصلين	٤٤٧ ١٣	للموصلين	للموصلين
٤٤٨ ٦	يخشون	يخشون	٤٤٨ ٦	يخشون	يخشون
٤٤٩ ٧	بمغفرتهم	بمغفرتهم	٤٤٩ ٧	بمغفرتهم	بمغفرتهم
٤٤٩ ١٤	وأن	وإن	٤٤٩ ١٤	وأن	وإن
٤٥٠ ٤	الحواب : أنه	الجواب : إنه	٤٥٠ ٤	الحواب : أنه	الجواب : إنه
٤٥٥ ١	( نقص )	( نقص )	٤٥٥ ١	( نقص )	( نقص )
٤٥٨ ٥	بالوجود	بالوجود	٤٥٨ ٥	بالوجود	بالوجود
٤٥٩ ١٧	للعلم المعاول	للعلم بالمعول	٤٥٩ ١٧	للعلم المعاول	للعلم بالمعول
٤٥٩ ١٨	إن الموجود	الموجود	٤٥٩ ١٨	إن الموجود	الموجود
٤٥٩ ٢٣	الصادر عنه	الصادر منه	٤٥٩ ٢٣	الصادر عنه	الصادر منه
٤٦١ ١٥	إنه تعالى	إنه تعالى	٤٦١ ١٥	إنه تعالى	إنه تعالى
٤٦٢ ١	فذلك	فكذلك	٤٦٢ ١	فذلك	فكذلك
٤٦٢ ٢١	تغييرها على	تغييرها عن	٤٦٢ ٢١	تغييرها على	تغييرها عن
٤٦٤ ٩	بتلقيها	بتلقيها	٤٦٤ ٩	بتلقيها	بتلقيها
٤٦٧ ٢١	في الرحم	بماء الذكرك	٤٦٧ ٢١	في الرحم	بماء الذكرك
٤٦٧ ٢١	أطال الله في	أطال الله	٤٦٧ ٢١	أطال الله في	أطال الله
٤٦٨ ٦	وأجبت	وأجيب	٤٦٨ ٦	وأجبت	وأجيب
٤٦٨ ٩	كالأستاذ أحمد	كالأستاذ	٤٦٨ ٩	كالأستاذ أحمد	كالأستاذ
		الشيخ محمد			الشيخ محمد
٤٦٨ ٢٥	العلوم	العلوم	٤٦٨ ٢٥	العلوم	العلوم
٤٧٠ ١	أنا نحن	إنا نحن	٤٧٠ ١	أنا نحن	إنا نحن
٤٧٠ ٢٥	أن أولية	إن أولية	٤٧٠ ٢٥	أن أولية	إن أولية
٤٧٢ ٢	من التشبيه	من التشبيه	٤٧٢ ٢	من التشبيه	من التشبيه
٤٧٢ ٤	إذا قال	إذا قال	٤٧٢ ٤	إذا قال	إذا قال
٤٧٥ ١٠	شأن القلب	شأن القلب	٤٧٥ ١٠	شأن القلب	شأن القلب
٤٧٥ ١٦	يمين	يمن	٤٧٥ ١٦	يمين	يمن
٤٧٦ ١٦	لا كإيمان	لا كإيمان	٤٧٦ ١٦	لا كإيمان	لا كإيمان
٤٨٢ ٧	وقيل إ	وقيل إن	٤٨٢ ٧	وقيل إ	وقيل إن
٤٨٤ ٧	« توفته »	« توفيه »	٤٨٤ ٧	« توفته »	« توفيه »
٤٨٤ ١٤	بإرادته	بإرادته	٤٨٤ ١٤	بإرادته	بإرادته
٤٨٧ ٢٠	ويغفلوا	ويغفلون	٤٨٧ ٢٠	ويغفلوا	ويغفلون
٤٨٩ ٢٠	( أنجينا )	( أنجينا )	٤٨٩ ٢٠	( أنجينا )	( أنجينا )
٤٩٠ ٢٠	رأس	وتحت	٤٩٠ ٢٠	رأس	وتحت
٤٩٠ ٣	بعض آياته	بعض آياته	٤٩٠ ٣	بعض آياته	بعض آياته
٤٩٠ ٩	لا فرق فيها	لا فرق فيهما	٤٩٠ ٩	لا فرق فيها	لا فرق فيهما
٤٩١ ١٥	من تحتهم	من تحتهم	٤٩١ ١٥	من تحتهم	من تحتهم
٤٩٢ ١٠	زمن من تنزله	زمن تنزله	٤٩٢ ١٠	زمن من تنزله	زمن تنزله
٤٩٢ ١٦	وأذواق	وأذواق	٤٩٢ ١٦	وأذواق	وأذواق
٤٩٧ ٧	وإدكاراً	وإدكاراً	٤٩٧ ٧	وإدكاراً	وإدكاراً
٤٩٧ ١٧	كان وقفاً بل	كان وقفاً بل	٤٩٧ ١٧	كان وقفاً بل	كان وقفاً بل
	وقفاً بل وقف	وقف		وقفاً بل وقف	وقف
	مرارا	مرارا		مرارا	مرارا
٤٩٨ ١٣	وظن جماهير وطن	جماهير	٤٩٨ ١٣	وظن جماهير وطن	جماهير

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
١٤ ٤٩٨	فَعَقِدْتَ هَمِّهِمْ	فَعَقِدْتَ هَمِّهِمْ	٣ ٥٤٢	المَصِيدِ	المَصِيدِ
٧ ٤٩٩	مَنْ	مَنْ	٢ ٥٤٣	أَهْ	أَهْ
٥ ٥٠٢	أَبْرَزَهُ	أَبْرَزَهُ	١٨ ٥٤٣	أَنْهَا	لِأَنْهَا
٧ ٥٠٢	يَجْزَى	يَجْزَى	١٥ ٥٤٥	وَأَحْبَبَهُمْ	وَأَحْبَبَهُ
٩ ٥٠٥	أَنْ تَخْرُجَ	أَنْ تَخْرُجَ	٧ ٥٤٦	بِالِاسْتِغْفَارِ	بِالِاسْتِغْفَارِ لَهُ
١٣ ٥٠٥	تَبَاعَا	تَبَاعَا	٢ ٥٤٩	إِعْكَامٌ	إِعْلَامٌ
٢١ ٥٠٨	مَنْ سُلْطَانُهُ	مَنْ سُلْطَانُهُ	٦ ٥٥٥	تَخْتَصُّ	تَخْتَصُّ
٩ ٥١٠	بِأَنَّهُ سَرَقَهُ	بِأَنَّهُ سَرَقَهُ	٩ ٥٥٥	مَلَكُوتًا	مَلَكُوتًا
الحاشية			١٥ ٥٥٥	الْخَبْرِينَ	الْخَبْرِينَ
٢٠ ٥١١	الْحَبَابِ	الْحَبَابِ	٢٣ ٥٥٥	الْإِرَادَةِ	الْإِرَادَةِ
٢٥ ٥١١	أَسْقَطَ	أَسْقَطَ	٥٥٦	الرَّأْسِ فِي الْكَوَاكِبِ	فِي الْكَوَاكِبِ
١٦ ٥١٣	أَخَذَ	أَخَذَ	٤ ٥٥٦	وَلِأَجْلِ إِنْ	وَلِأَجْلِ أَنْ
١٣ ٥١٤	أَلْعَنَهُ اللَّهُ	لَعَنَهُ اللَّهُ	٦ ٥٥٦	وَقِيلَ أَنْ	وَقِيلَ إِنْ
١٦ ٥١٦	قَدْ	وَقَدْ	٢٥ ٥٥٦	الْكَوَاكِبِ	الْكَوَاكِبِ
١٦ ٥٢٣	وَالْكُنْيَا	وَالْكُنْيَا	١ ٥٥٩	الْبَاطِلِ	الْبَاطِلِ
١ ٥٢٤	( اسْتَهْوَتْهُ )	( اسْتَهْوَتْهُ )	١٧ ٥٦٣	سَمَاهَا	سَمَاهَا
وهو محتمل وهو يحتمل			٣ ٥٦٤	وَأَنْ	وَأَنْ
١ ٥٢٦	أَنْ النَّبِيَّ	إِنَّ النَّبِيَّ	١٩ ٥٦٧	( أَزُورُ )	( أَوْرُ )
١٩ ٥٣٠	الْمُطْرَدَةِ ،	الْمُطْرَدَةِ ،	٤ ٥٧٣	صُورُهُ	صُورَةُ
والمشتعلة			١٦ ٥٧٣	آيَةُ الشَّمْسِ	آيَةُ بَعْدِ الشَّمْسِ
٢ ٥٣٤	الْخَلِيلِ الرَّحْمَنِ	الْخَلِيلِ الرَّحْمَنِ	٢٠ ٥٧٣	يُوجِهِينَ	يُوجِهِينَ
١٠ ٥٣٤	أَتَهُ	أَتَهُ	٢٣ ٥٧٤	أَهْمٌ	إِنْهَمْ
٤ ٥٣٦	الْقَبُولِ	بِالْقَبُولِ	٦ ٥٧٥	وَتَخْذِي	وَتَخْزِي
٧ ٥٣٦	يَأْيِيهِ	بِأْيِيهِ	١٢ ٥٧٨	دَعَوَاهُمْ ،	هَمْ دَعَوَاهُمْ وَهَمْ
٨ ٥٣٦	آرَزَ	آزَرَ	١٦ ٥٧٨	أَنْ	إِنْ
٣٨ ٥٣٨	نَجَاهُ	نَجَاهُ			
٧ ٥٤١	كَكَثِيرَةٍ	كَكَثِيرٍ			

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٦١٩ ٢٠	وهم بكرون	وهم يكررون	٥٨١ ٦	عذاب	عقاب
٦٢٠ ٤	الدى	الدى	٥٨٢ ٦	ولد	ولده
٦٢٠ ١٢	وأعمال	أو أعمال	٥٨٣ ١٤	ويصرف	وبصرف
٦٢١ ١٤	بلغ	بلغ	٥٨٦ ٤	أن	إن
٦٢١ ١٥	أنزل	نزل	٥٨٨ ٤	يكون	يكونون
٦٢٤ ٢	عل	على	٥٨٨ ١٥	تقديم	تقديم
٦٢٤ ٢٠	أتلى	أملى	٥٩١ ٥	أن	إن
٦٢٤ ٢٢	للسدى	السدى	٥٩١ ٦	لفهم	الفهم
٦٢٥ ٢	واثنتين	وثنتين	٥٩١ ٩	لم يروى	لم يرو
٦٢٥ ١٤	عند	بعد	٥٩١ ٢٢	الحرم	الجزم
٦٢٥ ١٩	بعد	بعد	٥٩٣ ١٨	أن	إن
٦٢٥ ٢٤	السائرة	السائرة	٥٩٥ ٩	ويعدون	ويعيدون
٦٢٦ ١٥	وإنه	وأنه	٥٩٦ ٤	إلا أتباعه	إلا اتباعه
٦٢٧ ٩	تغير	تغير	٥٩٦ ١٦	أن	إن
٦٢٩ ٩	المسيّت	المسيّت	٥٩٧ ٥	بعثك	بعثت
٦٣٠ ٤	النبات	النبات	٦٠١ ١١٤٩	لاختبار	بالاختبار
٦٣١ ٢١	النكتة	لنكتة	٦٠٢ ١٦	إن نوح	أن نوحاً
٦٣٣ ١٣	من أمانه	من أمامه	٦٠٣ ١٦	أكثر	أكثر
٦٣٤ ١١	الذى يخرج	الذى لا يخرج	٦٠٣ ٢٤	أنه	بأنه
٦٣٥ ٨	الادارية	الارادية	٦٠٥ ١٠	لأخبار	لإخبار
٦٣٥ ٩	فتقتل	فتقل	٦٠٦ ١٩	الضرورة	بالضرورة
٦٣٦ ٧	تعرف	نعرف	٦٠٧ ١٢	يوحى	بوحى
٦٣٦ ١٠	حزاف	جزاف	٦٠٩ ٢	أوفى	وفى
٦٣٧ ٢٣	إبعاد	أبعاد	٦١١ ٤	الله فائدة	الله عليه فائدة
٦٣٩ ١٣	شبهة	شبهه	٦١٥ ١٨	الصواب	الأصوب
٦٤٠ ٢٢	تخترمه	تخترمه	٦١٧ ٣	مفهوماً	معروفاً



صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٦ ٦٤١	النهاية أن	النهاية إن	٦٥٦	الرأس	وجهل
٩ ٦٤٤	والاتفاق	والاتفاق	٦٥٦	النفوذ	وكنها
١ ٦٤٥	الراتب	المراتب	٦٥٦	اللطيف	النفوذ
١٤ ٦٤٦	مما يراد	مما يرد	٦٥٨	هذه السور	هذه السورة
٧ ٦٤٧	كذبا أهو	كذبا اهـ	٦٦١	مثل	بمثل
١٩ ٦٤٨	الفرص	الفرس	٦٦٢	فاليان	باليان
٢٢ ٦٤٩	خالقها	خالقهما	٦٦٢	أو حكما	وحكما
٣ ٦٥٠	إن الله	ومبدعها	٦٦٤	السباب	السباب
٢ ٦٥٢	بالحدود	أن الله	٦٦٦	وأن	وإن
٥ ٦٥٢	أعمال له	بالحدود	٦٦٦	المراء	المراد
١٠ ٦٥٢	كأعماله	إعمال له	٦٦٦	واستشكل	واستشكل
٢٢ ٦٥٢	يتجلية	كأعماله	٦٦٧	والتعبير	والتعبير
٥ ٦٥٤	يواصل	سلم	٦٦٨	الشقاق وبين	الشقاق بين
١٨ ٦٥٥	كأل في	بتجليه	٦٦٩	يهددون	يهدون
٢٥ ٦٥٥	عنصرية	يوصل	٦٦٩	الأخبار	الأخبار
		كأ في	٦٧٢	الأخلق	إلا خلق
		عنصرية	٦٧٢	أنفة	وأنفة

﴿ انتهى خطأ صواب الجزء السابع من تفسير المنار ﴾

# تفسير القرآن الحكيم

المشهور باسم تفسير المنار

هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصرح المعقول، الذي يبين حكم التشريع وسنن الله في الاجتماع البشري، وكون القرآن هداية عامة للبشر في كل زمان ومكان، وحجة الله وآيته المعجزة للإنس والجان، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرض أكثرهم عنها، وما كان عليه سلفهم إذ كانوا متصمين بحملها، بما يثبت أنها هي السبيل لسعادة الدارين، مراعى فيها السهولة في التعبير، مجتنباً مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث يفهمه العامة ولا يستغني عنه الخاصة وهو على الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الاسلام، الأستاذ الامام

## الشيخ محمد عبده

### الجزء السابع

أوله « لنجدن أشد الناس عداوة »

( تأليف )

السيد محمد رشيد رضا

منشئ المنار

( رضي الله عنه )

﴿ و حقوق الطبع والترجمة محفوظة لورثته ﴾

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١١٥ (٨٥) لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ  
 أَشْرَكُوا، وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّا نَصْرِي  
 ذَلِكَ بِأَنَّهُ مِنْهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (٨٦) وَإِذَا  
 سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا  
 مِنْ الْحَقِّ. يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٨٧) وَمَا لَنَا  
 لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ - وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ  
 الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (٨٨) فَأَنبِئُهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
 خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ

ختم الله هذا السياق في محاجة أهل الكتاب وبيان شأنهم ، بهذه الآيات  
 التي بين فيها حالتهم النفسية في عداوة المؤمنين ومودتهم ، ودرجة قربهم منهم وبعدهم  
 عنهم ، وكذا حالة المشركين - فقال :

﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا . ولتجدن  
 أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾ العداوة بغضاء يظهر أثرها في القول  
 والعمل ، والمودة محبة يظهر أثرها في القول والعمل ، خلافا للجمهور الذين فسروها  
 بالمحبة مطلقا . وفي كلمة « لتجدن » تأكيدان . لام القسم في أول السكامة ونون

ملحوظة : - قد اعتمدنا بعد الآيات فيه على المصحف المطبوع في الاستانة  
 كالطبعة الأولى . وهو يوافق عد البصريين لها ، فيزيد على عد الكوفيين الذي  
 عليه مصحف وزارة المعارف ٣ آيات .

التوكيد في آخرها . وفي الخطاب بها وجهان - - أحدهما : أنه للنبي ﷺ ، وثانيهما : أنه لكل من يوجه إليه الكلام . وفي « الناس » الذين نزل فيهم هذا التفصيل قولان أحدهما : أنهم يهود الحجاز ومشركو العرب ونصارى الحبشة في عصر التنزيل . والثاني : أنه عام لكل شعب وجيل ولكن يرد على عموم الأزمنة ماسيأتي وأما صدقه على أهل العصر الأول فظاهر أتم الظهور ولا سيما إذا جعلنا الخطاب للنبي ﷺ ، فإن أشد ما لاقى - بأبي هو وأمي - من العداوة والإيذاء قد كان من يهود الحجاز في المدينة وما حولها ، ومشركي العرب ، ولا سيما مكة وما قرب منها ، ولم ير من النصارى مثل تلك العداوة والإيذاء ، بل رأى من نصارى الحبشة أحسن المودة بحماية المهاجرين الذين أرسلهم ﷺ في أول الاسلام من مكة إلى الحبشة خوفا عليهم من مشركيها الذين كانوا يؤذونهم أشد الإيذاء ليفتنوهم عن دينهم . حتى قال أكثر أهل التفسير المأثور : إن الآية نزلت فيهم أولا وبالذات . ولا ينفي هذا القول كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وسيأتي ما روي في ذلك في آخر تفسير الآيات .

لما أرسل النبي ﷺ كتب الدعوة الاسلامية إلى الملوك ورؤساء الشعوب كان النصارى منهم أحسنهم ردا - فهرقل ملك الروم في الشام حاول اقناع رعيته بقبول الاسلام ، فلما لم يقبلوا لجودهم على التقليد ، وعدم فقههم حقيقة الدين الجديد ، اكتفى بالرد الحسن . والمقوقس عظيم القبط في مصر كان أحسن منه ردا ، وإن لم يكن أكثر إلى الاسلام ميلا ، وأرسل للنبي ﷺ هدية حسنة . ثم لما فتحت مصر والشام وعرف أهلها مزية الاسلام ، دخلوا في دين الله أفواجا ، وكان القبط أسرع له قبولاً .

وقد كان حاطب بن أبي بلتعة رسول النبي ﷺ إلى المقوقس ، وكان مما قاله له بعد أن أعطاه الكتاب : إنه كان قبلك رجل يزعم أنه الرب الأعلى ( فأخذه الله نكال الآخرة والأولى ) فانتقم به ثم انتقم منه ، فاعتبر بعيرك ولا يعتبر بك غيرك . فقال (المقوقس) إن لنا ديناً لن ندعه إلا لما هو خير منه . فقال حاطب : ندعوك إلى دين الاسلام الكافي به الله فقد سواء ، إن هذا النبي دعا الناس

فكان أشدهم عليه قریش ، وأعداهم له اليهود ، وأقربهم منه النصارى ، ولمعمرى ما بشاره موسى بعيسى إلا كبشارة عيسى بمحمد ، وما دعاؤنا إياك إلى القرآن ، إلا كدعائك أهل التوراة إلى الانجيل . وكل نبي أدرك قومافهم أمته ، فالحق عليهم أن يطعموه ، ولسنا نهالك عن دين المسيح ولسكننا بأمرك به ( أى هو الاسلام عينه ) فقال المقوقس : إني قد نظرت في أمر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه ، ولا ينهى عن مرمغوب فيه ، ولم أجده بالساحر الضال ، ولا الكاهن الكاذب ، ووجدت معه آية النبوة باخراج الحب ، والاخبار بالنجوى . وسأنظر — الخ

وما يشهد لما ذكرناه أيضا حديث عمرو بن العاص رسول النبي ﷺ إلى ملك عمان جعفر بن الجلندي وأخيه عبد بن الجلندي ، فان عمرأ عمدا أولا إلى عبدلأنه أحلم الرجلين وأسألهما خلقا ، فبلغه دعوة الاسلام ، فقال له عبد : يا عمرو إنك ابن سيد قومك فكيف صنع أبوك ؟ ( قال عمرو ) قلت : مات ولم يؤمن بمحمد ﷺ ، وودت أنه كان أسلم وصدق به ، وقد كنت أنا على مثل رأيه حتى هداني الله للإسلام . قال : فمتى تبعته ؟ قلت قريبا ، فسألني أين كان إسلامك ؟ قلت : عند النجاشي . وأخبرته أن النجاشي قد أسلم . قال : فكيف صنع قومك بملكك فقلت : أقروه واتبعوه . قال والاساقفة والرهبان تبعوه ؟ قلت نعم . قال : انظر يا عمرو ما تقول ، إنه ليس من خصلة في رجل أفصح من الكذب . قلت : ما كذبت وما نستحل في ديننا . ثم قال : ما أرى هرقل علم باسلام النجاشي . قلت بلى . قال بأى شيء علمت ذلك ؟ قلت : كان النجاشي يخرج له خرجا فلما أسلم ( صدق بمحمد ﷺ ) قال : لا والله لو سألتني درهما واحدا ما أعطيته . فبلغ هرقل قوله ، فقال له الينا أخوه : أتدع عبدك لا يخرج لك خرجا ، ويدين بدين غيرك ديننا محمدنا ؟ قال هرقل : رجل رغب في دين فاختماره لنفسه ما أصنع به ؟ والله لولا الضن بملكى لصنعت كما صنع . قل : انظر ما تقول يا عمرو . قلت والله صدقتك قال عبد : فأخبرني ما الذى يأمر به وينهى عنه ؟ قلت : يأمر بطاعة الله عز وجل وينهى عن معصيته ، ويأمر بالبر وصلة الرحم ، وينهى عن الظلم والعدوان وعن الزنا وعن الخمر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب . قال : ما أحسن هذا الذى

يدعو إليه : لو كان أخى يتابعنى عليه لركبنا حتى نؤمن بمحمد ونصدق به ، ولكن أخى يضمن بملكه من أن يدعه ويصير ذنباً . اه المراد منه (وقد أسلم الرجلان بعد) فعلم من هذه الشواهد أن النصارى الذين كانوا مجاورين للحجاز كانوا فى زمن البعثة أقرب مودة للمؤمنين ، وأقرب قبولا للاسلام . وأن من توقف من ملوكهم عن الاسلام فما كان توقفه إلا ضناً بملكه . وأن النجاشى (أصحمة) ملك الحبشة قد أسلمت معه بطانته من رجال الدين والدنيا . ولكن يظهر أن الاسلام لم ينتشر فى الحبشة بعد موته رضى الله عنه . ولم يُعَنَّ المسلمون بإقامة أحكامهم فى تلك البلاد كما فعلوا فى مصر والشام - مثلاً - وهذا بحث تاريخى ليس من موضوعنا هنا . ولكن ورد أن النبى ﷺ قال « دعوا الحبشة ماودعوكم واتركوا الترك ما تركوكم » عزاه السيوطى فى الجامع الصغير إلى أبى داود عن رجل من الصحابة وعلم عليه بالصحة وقد رواه أبو داود بهذا اللفظ ، والنسائى بلفظه فى آخر حديث طويل ما يخصه أن النبى ﷺ قال مامعناه : إن الله تعالى أراه - وهو يحفر فى الخندق فى وقعة الأحزاب - بلاد كسرى فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لأمته فدعا . ثم ذكر أن الله أراه ملك قيصر وديار الشام فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لهم فدعا ثم ذكر أن الله أراه بلاد الحبشة وقال هذا الحديث قبل أن يسألوه الدعاء بفتحها . وجملة القول : أن النبى ﷺ والمؤمنين به رأوا فى عصر من مودة النصارى وقربهم من الاسلام بقدر ما رأوا من عداوة اليهود والمشركين . وقد يظن بعض الناس أن سبب ذلك بعد النصارى عنهم ، وقرب اليهود منهم فى المدينة والمشركين فى مكة والمدينة معا . ومن بلغته الدعوة إلى ترك دينه إلى دين آخر من بميدلا يعنى بعداوة أهلها وبمقاومتها كما يعنى القريب الذى توجه اليه الدعوة مواجهة ومشافهة . ولذلك كان اليهود فى الشام والأندلس يعطفون على المسلمين عند الفتح ويرغبون فى نصرهم على نصارى الروم والقوط . ثم صار بين المسلمين والنصارى من العداوة على الملك والحروب لأجله ما هو أشد مما كان من عداوة اليهود والمشركين لسلطانهم فى أول الاسلام .

والقاعدة لهذا الرأي أن العداوة والمودة كانت ولم تنزل أثر التنازع على المنافع والسيادة باسم الدين أو الدنيا ولا دخل لطبيعة الدين فيها ، وقد يؤيد هذا بما يشير دعاة النصرانية في نفوس المسلمين في هذا الزمان ، وبما بين الدول الإسلامية والنصرانية من البغى والعدوان ، على أنه ليس بين اليهود والمسلمين من ذلك شيء ، لكن قد يوجد مثله بين مسلمي الهند ومشركيها ، لتعارض مصالحهم ومنافعهم فيها فعلة العداوة والمودة خارجية لادينية ولا جنسية

هذا كلام صحيح في جملته لا تفصيله ، وينطبق على المختلفين في الدين والمتفقين فيه فقد حارب نصارى البلقان بعضهم بعضاً كما حاربوا العثمانيين ، بل أهل المذهب الواحد من النصارى بحارب الآن بعضهم بعضاً ، كالانكليز والألمان ، وليس هو المراد بالآية ، وإنما القرآن يبين هنا معنى أعلى منه وأعم لا خاصاً بالتنازع

وهو أن العلة الصحيحة لعداوة المعادين ومودة الموادين هي الحالة الروحية التي هي أثر تقاليدهم الدينية والعادية ، وتربيتهم الأدبية والاجتماعية ، وقد نبه القرآن إلى ذلك في بيان سبب مودة النصارى من هذه الآيات ، وترك سبب شدة عداوة اليهود والمشركين لأن حالتهم الروحية مبينة في القرآن أتم البيان في عدة سور ، ومن أوسعها بياناً لأحوال اليهود هذه السورة وما قبلها من السور الطوال المدنية ، وأوسعها بياناً لأحوال المشركين سورة الانعام التي تليها ، وهي من السور المبكية

كان اليهود والمشركون مشتركين في بعض الصفات والأخلاق التي اقتضت شدة العداوة للمؤمنين ، فمنها الكبر والعنوة ، والبغى وحب العلو ، ومنها العصبية الجنسية ، والحمية القومية ، ومنها غلبة الحياة المادية ، ومنها الاثرة والقسوة ، وضعف عاطفة الحنان والرحمة ، وكان مشركو العرب على جاهليتهم أرق من اليهود قلوباً ، وأكثر سخاءً وإيثاراً ، وأشد حرية في الفكر والاستقلال ، وما قدم الله ذكر اليهود في الآية إلا لافادة أصالتهم وتمكنهم فيما وصفوا به ، وتبريزهم على مشركي العرب فيه ، وناهيك بما سبق لهم من قتل بعض الأنبياء وإيذاء بعض واستحلال أكل أموال غيرهم بالباطل . وأما ما كان من ضلعهم مع المسلمين في البلاد المقدسة والشام والاندلس فأنما كان لأجل تغيؤ ظل عدلهم ، والاستراحة من اضطهاد نصارى تلك البلاد لهم ، ففهم لم يعدوا في ذلك عاداتهم ، ولم يتركوا ما عرف من

شفتيتهم ، وهى أنهم لا يعملون شيئا إلا لمصلحتهم  
ويمكن أن يستنبط ما تركه الله هنا من بيان سبب شدة عداوة هؤلاء وأولئك  
مما بينه من سبب قرب مودة النصارى بقوله عز وجل ﴿ذلك بأن منهم قسيسين  
ورهبانا وأنهم لا يستكبرون﴾ أى ذلك - الذى ذكر من كون النصارى أقرب  
مودة للذين آمنوا - بسبب أن منهم قسيسين يقولون تعليمهم وتربيتهم الدينية  
ورهبانا يمثلون فيهم الزهد وترك نعم الدنيا والخوف من الله عز وجل والانعطاع  
لعبادته . وأنهم لا يستكبرون عن الاذعان للحق إذا ظهر لهم أنه الحق ، لأن أشهر  
آداب دينهم التواضع والتذلل ، وقبول كل سلطة ، والخضوع لكل حاكم ، بل من  
المشهور فيها : الأمر بمحبة الأعداء ، وإدارة الخد لا يسر لمن ضرب الخد الأيمن .  
فتداول هذه الوصايا ، ووجود أولئك القسيسين والرهبان ، لا بد أن يؤثر في نفوس  
جمهور الأمة وسوادها ، فيضعف صفة الاستكبار عن قبول الحق فيها . وقد عهد  
من النصارى قبول سلطة المخالف لهم طوعا واختيارا ، والرضا بها سرا وجهارا ، وأما  
اليهود فإذا أظهروا الرضا بذلك اضطاروا ، أسروا المكيد أسراراً ، ومكروا  
مكرا كبيرا

فذلك كانت صفات الفريقين الغالبة ، لا أخلاق أفراد الأمتين كافة ، ففي  
كل قوم خبيثون وطيبون ( ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون )  
ولكن شريعة اليهود نفسها تربي في نفوسهم الأثرة الجنسية ، لأنها خاصة بشعب  
إسرائيل ، وكل أحكامها ونصوصها مبنية على ذلك

وحكمة ذلك : أن المراد منها تربية أمة موحدة بين أمم الوثنية الكثيرة بعد انقازها من  
استعباد أشد أولئك الوثنيين بطشاً وأضرارهم بالاستبداد - وهى أمة الافراغة - ولو أذن  
الله لبني إسرائيل بعد انجائهم من مصر إلى الأرض المقدسة أن يخاطبوا الأمم التى كانت  
فيها ، وجعل شريعتهم عامة مبنية على قواعد المساواة بين الإسرائيليين وغيرهم -  
كالشريعة الإسلامية - لقلبت تماثيل أولئك الوثنيين وشمرورهم على الإسرائيليين  
لقرب عهدهم بالتوحيد ، مع استعدادهم الوراثى لقبول تقاليد غيرهم والخضوع لهم ،  
ولذلك أمروا بأن لا يبقوا في الأرض المقدسة نسمة ما من كان فيها قبلهم . وكان



موسى عليه السلام يحذرهم أشد التحذير من مفاسد الوثنيين بعده .  
 فان قلت : إن هذا الإصلاح بتربية أمة واحدة على هذه الطريقة ، يمثل هذه  
 الشريرة يترتب عليه مفاسد أخرى في أخلاق هذه الأمة ، ولولم يكن من مفاسده  
 إلا ما هو معروف من أخلاق اليهود إلى الآن التي كانت سبب اضطهاد الأمم لهم  
 في كل مكان ، من جرحهم على الانتفاع من غيرهم وعدم نفع أحد بشيء منهم ،  
 إلا إذا كان وسيلة لمنفعة لهم أكبر منه ، أو دفع ضرر ، ونجد السواد الأعظم منهم  
 عن إثارة أحد غريب عنهم بشيء - لكفى ، وكان شبهة عظيمة على كون دينهم  
 ليس من عند الله تعالى (والله لا يحب الفساد)  
 والجواب عن هذه الشبهة سهل على المسلمين ، وبيانه أن تلك الشريرة كانت  
 مؤقتة لا دائمة ، فكانت في العصر الأول هي الوسيلة إلى تكوين أمة موحدة بين  
 أم الوثنية . وكان المصلحون من الأنبياء صلوات الله عليهم يتعاهدون أهلها زمنا  
 بعد زمن بالإصلاح المعنوي ، كإلهيات زبور داود وأدبيات حكم سليمان عليهم السلام  
 حتى لا تغلب على القوم المادية وتفسدهم الآثرة . ثم جاء مصلح إسرائيل الأعظم  
 عيسى المسيح صلوات الله وسلامه عليه بنقض ما كانوا عليه من ذلك بدعوتهم  
 إلى نقيضه أو ضده ، فقابل مبالغتهم في المادية بالمبالغة في الروحانية ، ومبالغتهم  
 في الآثرة بالمبالغة في الإيثارة (الذي تعبر عنه النصارى بانكار الذات) ومبالغتهم في  
 الجمود على ظواهر الشريرة بالمبالغة في النظر إلى مقاصدها . فكره إليهم السيادة  
 والغنى ، وذم التمتع بنعيم الدنيا ، وأمر بحبة الأعداء وعدم الجزاء على الإيذاء -  
 وكان ذلك كله تمهيداً لا كمال الله تعالى دينه بأرسال خاتم النبيين والمرسلين .  
 محمد المبعوث رحمة للعالمين ، البارقليط روح الحق الذي يعلمهم ويعلم غيرهم كل شيء  
 فيجمع للبشر بين مصالح الروح والجسد ، ويأمر بالعدل والاحسان لا بالاحسان فقط .  
 فن لم يؤثر فيهم إصلاح المسيح من اليهود ظلوا على جودهم وأثرهم  
 وعصبيتهم ، وكانوا أشد عداوة لهذا النبي ومن آمن به عن أثر فيهم ذلك الإصلاح  
 وكان فيهم بقية من القسيسين والرهبان ، سواء كان أصلهم من اليهود أو غيرهم

من الأقسام ، فكانوا أقرب مودة لهم ، وكانوا أسرع إلى الإيمان من غيرهم ، فصدق عليهم قوله تعالى ( الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ) وما كان ذلك الإصر والأغلال إلا شدة أحكام التوراة في الطعام والشراب والأحكام المدنية والجنائية ، وشدة أحكام الإنجيل في الزهد وإذلال النفس وحرمانها وما يدل على كون النصارى أقرب من اليهود إلى الاسلام بطبيعة دين كل منهما . وفاقا لتعليل الآية الكريمة - كثرة من يسلم من النصارى في كل زمان وقلة من يسلم من اليهود ، ولولا ضعف المسلمين في هذا الزمان . وإعراضهم عن هداية القرآن ، ولولا إهمالهم الدعوة إلى الإسلام ، وبراظه بصورته الصحيحة للانام - ولولا فساد حكوماتهم وعجز رجالها في السياسة . وتخليفهم عن مجارة الأمم في العلم والحضارة - ولولا باوغ دول الافرنج النصرانية فيه أوج العزة والقوة ، وسبق أممهم في حلبة المدنية والثروة . واستمالهم لنصارى الشرق وجذبهم إليهم . واعتزاز هؤلاء بهم ، وتلقفهم أساليب التربية الدينية والمدنية عنهم ، وجعل الدين فيها من المقومات الجنسية للأقسام والشعوب تربي على أن تحافظ عليها كما تحافظ على لغتها ، فلا تستبدل بها غيرها وإن كانت خيرا منها - إلى غير ذلك من قوانين هذه التربية وأساليبها - ولولا ما أشرنا إليه من التنازع السيامي الديني بين دولنا ودولهم - لولا ذلك كله لكانت المودة بين الفريقين أتم وانتشار الإسلام فيهم أعم لأن الاسلام إصلاح في النصرانية كما أن النصرانية إصلاح في اليهودية ، فاليهود الذين عادوا النصرانية ، كانوا أجدر من صلحوا بها بمداورة الإسلامية . ودين الله على السنة موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام واحد ، ولكنه جرى مع البشر على سنة الارتقاء ، إلى أن بلغ سن الكمال .

فان قيل : إذا كنت تزعم أن سبب ما ذكره الله تعالى من كون النصارى أقرب الناس مودة للمؤمنين هو تعاليم دينهم وتقاليدهم ، وأنه لذلك يجب أن يكون علما فيهم ، وان نزل في طائفة معينة منهم ، إذا انتفت الموانع - فماذا تجيب عن الحرب الصليبية التي أوقد النصارى نارها باسم الدين ، ولم يلق المسلمون مثلها من اليهود ولا من

المشركين ، و يقرب من ذلك سائر الحروب بين المسلمين والنصارى ؟ فان عندي  
جوابين عن هذا السؤال أو جواباً من وجهين

(أحدهما) أن ما كان عليه المسلمون من الدين القريب من النصرانية بل الذي  
هو إصلاح فيها وإكمال لها كما قررنا ، لم يكن معروفاً عند أولئك الصليبيين بل كان  
المسلمين صورة في تخيلاتهم غير صورتهم الحقيقية التي طبعها في نفوسهم أعداء الاسلام  
صورة وثنية وحشية مشوهة أقبح التشويه ، منعكسة عن الكتب والرسائل والخطب  
التي كان ينشئها بطرس الراهب وأمثاله ، ولو وصف للمسلمين يومئذ قوم بما وصفهم  
به مثيرو الحرب الصليبية ودعواهم إلى قتالهم لنفروا خفاً وثقالاً

(ثانيهما) أن مافى الإنجيل من روح السلام والمحبة والتواضع والإيثار ،  
والخضوع لكل سلطان ، لم ينتصر في أوربة على روح الحرب والآثرة والكبرياء  
وحب السيادة في الأرض - تلك الصفات التي كانت قد بلغت في عهد السلطنة  
الرومانية أشدها ، وكانت سبب إبادة الوثنيين من أوربة كلها ، ثم سبب الحرب  
الصليبية ، ومحاولة إبادة المسلمين من البلاد المقدسة أو الشرق كله ، بل كانت  
ولا تزال سبب الحروب القاسية بين النصارى أنفسهم بسبب اختلاف المذاهب ،  
أو التنازع على الممالك ، وكل هذا من تعاليم روح الشيطان ، لا من تأثير تعاليم روح  
الله عليه السلام ، وإن رواد عنه أنه قال : ماجئت لألقى سلاماً على الأرض إنما  
جئت لألقى سيفاً

فعلم من هذا أن ما كان بين المسلمين والنصارى من عداة فانما سببه بعد أحد  
الفرقتين أو كل منهما عن هداية دينه ، أو جهالة وسوء فهم وقع بينهما ، وأمر المتأخر  
من دولها ظاهر ، لا ينسب إلى طبيعة دينهما إلا جاهل أو مكابر ، فالدولة العثمانية  
كانت قد فتحت كثيراً من بلادهم بالقوة القاهرة ، فلما دالت لهم القوة ثأروا لأنفسهم  
فان كان الساسة البلقانيون قد هاجوا شعوبهم على قتالها باسم الصليب والمسيح ،  
فلم يلبثوا أن كذب الله تعالى دعواهم المسيحية بايقادهم نار القتال بينهم ، فما زال  
أئمة السياسة المضلون من الفرقتين يتخذون الدين أخدوعة يخدعون بها العامة  
لتأبيد سياساتهم ، حتى في الجناية على الدين وأهله

فان قيل : إن اليهود أقرب إلى الاسلام من النصرانية لأنها ديانة توحيد ، والنصرانية ديانة تثليث ، والتوحيد هو أساس دين الله على السنة جميع رسله ، وهو منتهى السكال في العقائد ولذلك يجوز أن يغفر الله كل ذنب إلا الشرك فالجواب عن هذا : أن عقيدة التثليث الدخيلة في المسيحية لما كانت لا تفهم ولا تعقل لم يكن لها تأثير في أنفس أهلها ببعدهم عن الاسلام ، بل ربما كانت من أسباب قبول دعوة الاسلام ، وإنما التأثير الأعظم في تريب الناس بعضهم من بعض أو ضده : الأخلاق والآداب ، وإنما نرى في كل عصر من المودة بين المسلمين والنصارى ما لا نرى مثله بين غيرها من المختلفين في الدين ، وما ضعفت هذه المودة في بلد إلا بفتن السياسة ، وعصبيات أهل الرئاسة ، فلعمرة الله على مثيرى العداوة والبغضاء بين عباد الله اتباعاً لأهوائهم ، أو إرضاء لرؤسائهم

ومن مباحث الالفاظ في الآية أن الرهبان جمع راهب ( كركبان جمع راكب ) وهو المتبتل المنقطع في دير أو صومعة للعبادة وحرمان النفس من التمتع بالزوج والولد ولذات الطعام والزينة ، فهو من الرهبة بمعنى الخوف ، أو من رهب الابل وهو هزلها وكلالها من طول السير ، وأن القسيسين جمع قسيس — ومثله قس وجمعه قسوس — وهو رئيس ديني في عرف الكنيسة فوق الشماس ودون الاسقف . مأخوذ من قولهم قس الابل يقسها — من باب نصر — قسا — بتثليث القاف — إذا أحسن رعيها وسقيها . والاصل في القسيسين أن يكونوا من أهل العلم بدينهم وكتبهم لأنهم رعاة ومفتون ، فيكون ذكر الرهبان والقسيسين جمعاً بين العباد والعلماء ، وكون الرهبانية بدعة في النصرانية لا ينافي تأثيرها في تريب النصارى من مودة المسلمين

وروى أهل التفسير المأثور قولاً بأن المراد بالقسيسين والرهبان من آمن بعيسى في عهده كالخواريين — وقولاً آخر بأن المراد بهم جماعة النجاشي ، وسيأتي بعض ماورد في ذلك . ومن الناس من يجعل هذه الآية آخر الجزء السادس ، لأن التجزئة لاتراعى فيها المعاني ويبدأ الجزء السابع بقوله عز وجل

﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق﴾ أى وإذا سمع أولئك الذين قالوا إنا نصارى ما أنزل إلى الرسول الكامل - محمد ﷺ - الذى أكمل به الدين ، وبعث رحمة للعالمين ، ترى أيها الناظر إليهم أعينهم تفيض من الدمع ، أى تمتلئ دموعا حتى يتدفق الدمع من جوانبها لكثرة ، أو حتى كأن الأعين ذابت وصارت دموعا جاريا ، ذلك من أجل ما عرفوه من الحق الذى بينه لهم القرآن ، ولم يمنعه من الاذعان والخشوع له ما منع غيرهم من العدو والاستكبار ، فقوله «من الحق» بيان لقوله «مما عرفوا» وقيل : إن «من» فيه للتبعية ، أى إن أعينهم فاضت عبرة ودموعا ، عبرة منهم وخشوعا ، لعرفتهم بعض الحق ، إذ سمعوا بعض الآيات دون بعض . فكيف لو عرفوا الحق كله بسماع جميع القرآن ، ومعرفة ما جاءت به السنة من الاسوة الحسنة والبيان . وهذا القول إنما يصح بتطبيقه على واقعة معينة كالذى تسمع فى النجاشى وجماعته . وأما ظاهر الجملة الشرطية فهو بيان ما يكون من شأنهم عند سماع القرآن ، وهو العبرة والاستعبار ، والدموع الغزار

ثم بين تعالى ما يكون من مقابلهم ، بعد بيان ما يكون من حالهم ، فقال ﴿يقولون : ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين﴾ أى يقولون هذا القول يريدون به إنشاء الايمان . والتضرع إلى الله تعالى بأن يقبله منهم ويكتبهم مع أمة محمد ﷺ ، الذين جعلهم الله تعالى كالرسل شهداء على الناس ، وإنما يقولون ذلك لأنهم كانوا يعلمون من كتبهم ، أو مما يتناقلونه عن سلفهم ، أن النبى الاخير الذى يكمل الله به الدين يكون متبعوه شهداء على الناس ، أو المعنى أنهم بدخولهم فى هذه الامة يكتبون من الشاهدين ، فذكر الله الامة بأشرف أوصافها . قال ابن عباس (رض) ان الشاهدين هاهنا الشهداء فى قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وروى عنه أنه قال : هم محمد ﷺ وأمة ، أنهم شهدوا أنه قد بلغ ، وأن الرسول قال : «قد بلغت» كأنه يقول : إن الشهادة للرسل تستلزم الشهادة على من خالفهم ، وإلا كان هذا التفسير غير ظاهر ، لان الشهادة على المرء ضد الشهادة له . والحق أن الشهادة هنا يراد بها أن هذه الامة تشهد على

الأم يوم القيامة ، وتكون حجة على المشركين والمبطلين لكونها مظهراً لدين الله الحق الذي جحدوه أو ضلوا عنه . وقد حققنا القول في بيان معنى الشهداء في تفسير (١٤٣: ٢) لتكونوا شهداء على الناس) - في ص ٤ - ٧ ج ٢ وتفسير (٤ : ٦٨) ومن يعلم الله والرسول) في (ص ٢٤٥ ج ٥ تفسير)

﴿وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين﴾. هذا تتممة قولهم ، والمعنى أى مانع يمنعوننا من الإيمان بالله وحده وبما جاءنا من الحق على لسان هذا الرسول ، بعد أن ظهر لنا أنه البارقليط روح الحق الذى بشر به المسيح والحال أننا نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، الذين صلحت أنفسهم بالعقائد الصحيحة ، والفضائل الكاملة ، والعبادات الخالصة ، والمعاملات المستقيمة ، وهم أتباع هذا النبي الكريم الذين رأينا أثر صلاحهم بأعيننا بعد ما كان من فسادهم في جاهليتهم ما كان ؟ أى لا مانع يمنعوننا من هذا الإيمان بعد تحقيق موجهه ، وقيام سببه . فسروا القوم الصالحين بأصحاب الرسول ، وهو متعين بالنسبة إلى من آمن من نصارى الحبشة . وكل من سار على طريقهم بعد منهم ويحشر معهم .

﴿فأنا بهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء الحسنين﴾ أى فجزاؤهم الله تعالى وأعطاهم من الثواب بقولهم الذى عبروا به عن إيمانهم وإخلاصهم بسائتين وحدائق في دار النعيم تجري من تحت أشجارها الأنهار يخلدون فيها ، فلا هى تسلب منهم ولا هم يرغبون عنها ويتركونها . وذلك النوع من الثواب جزاء جميع الحسنين في سيرتهم وأعمالهم من أهل الإيمان . وقد علم من الآيات الأخرى أن في تلك الجنات من الدور والقصور والنعيم الروحاني والرضوان الإلهي ما لا يمكن أن يعبر عنه الكلام ويحيط به الوسط في هذا العالم الخالف لذلك العالم في حقيقته وخواصه ( فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ) وهاك ماورد في أسباب نزول هذه الآيات عن أهل الأثر :

أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد في قوله (ولتجدن أقر بهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) قال هم الوفد الذين جاءوا مع جعفر وأصحابه من أرض الحبشة .

وأخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال : ما ذكر الله به النصراني قال : هم ناس من الحبشة آمنوا إذ جاءتهم مهاجرة المؤمنين فذلك لهم .

وأخرج النسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه عن عبد الله بن الزبير قال : نزلت هذه الآية في النجاشي وأصحابه (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم وأبو نعيم في الحلية والواحدى من طريق ابن شهاب قال : أخبرني سعيد بن المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام وعروة بن الزبير قالوا « بعث رسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضمري وكتب معه كتابا إلى النجاشي ، فقدم على النجاشي فقرأ كتاب رسول الله ﷺ ثم دعا جعفر بن أبي طالب والمهاجرين معه ، وأرسل النجاشي إلى الرهبان والقسيسين فجمعهم ، ثم أمر جعفر بن أبي طالب أن يقرأ عليهم القرآن فقرأ عليهم سورة مريم فأمنوا بالقرآن وفاضت أعينهم من الدمع ، وهم الذين أنزل فيهم (ولتجدن أقر بهم مودة - إلى قوله - من الشاهدين )

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن سعيد بن جبير في قوله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا) قال هم رسل النجاشي الذين أرسل باسلامه واسلام قومه ، كانوا سبعين رجلا اختارهم من قومه الخير فالخير في الفقه والسن . وفي لفظ : بعث من خيار أصحابه إلى رسول الله ﷺ ثلاثين رجلا ، فلما أتوا رسول الله ﷺ دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة يس ، فبكوا حين سمعوا القرآن وعرفوا أنه الحق ، فأنزل الله فيهم (ذلك بأنهم من قسيسين ورهبانا) الآية . ونزلت هذه الآية فيهم أيضا (الذين آتيناهم الكتاب من قبلهم به يؤمنون - إلى قوله - أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ) .

وأخرج ابن أبي شيبة وأبو الشيخ عن عروة قال : كانوا يرون أن هذه الآية نزلت في النجاشي (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) قال : إنهم كانوا يراين معنى ملاحين قدوا مع جعفر بن أبي طالب من الحبشة فلما قرأ عليهم رسول الله ﷺ القرآن آمنوا وفاضت أعينهم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا

رجعتم إلى أرضكم انتقلتم عن دينكم » فقالوا : ان نتقلب عن ديننا . وأنزل الله ذلك من قولهم ( وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول )

وأخرج أبو الشيخ عن قتادة قال : ذكر لنا أن هذه الآية نزلت في الذين أقبلوا مع جعفر من أرض الحبشة وكان جعفر لحق بالحبشة هو وأربعون معه من قریش وخمسون من الأشعريين ، منهم أربعة من هك أكبرهم أبو عامر الأشعري وأصغرهم عامر . فذكر لنا أن قریشا بعثوا في طلبهم عمرو بن العاص وعمار بن الوليد ، فأتوا النجاشي فقالوا : إن هؤلاء قد أفسدوا دين قومهم . فأرسل إليهم فجاءوا فسألهم ، فقالوا : بعث الله فينا نبيا كما بعث في الأمم قبلنا يدعونا إلى الله وحده ويأمرنا بالمعروف وينهانا عن المنكر ، ويأمرنا بالصلة وينهانا عن القطيعة ، ويأمرنا بالوفاء وينهانا عن النكث وإن قومنا بغوا علينا وأخرجونا حين صدقناه وآمنوا به ، فلم نجد أحدا نلجأ إليه غيرك . فقال معروف : فقال عمرو وصاحبه : إنهم يقولون في عيسى غير الذي تقول . قال : وما تقولون في عيسى ؟ قالوا نشهد أنه عبد الله ورسوله وكلته وروحه ولدت له عذراء بتول . قال ما أخطأتم . ثم قال لعمر وصاحبه : لولا أنكما أقبلتما في جوارى لفعلت بكما <sup>(١)</sup> وذكر لنا أن جعفر وأصحابه إذا أقبلوا جاء أولئك معهم فآمنوا بمحمد ﷺ قال قائل لو قد رجعوا إلى أرضهم لحقوا بدينهم . فحدثنا أنه قدم مع جعفر سبعون منهم فلما قرأ عليهم نبي الله ﷺ القرآن فاضت أعينهم

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال : بعث النجاشي إلى رسول الله ﷺ اثني عشر رجلا سبعة قسيدين وخمسة رهبانا ينظرون إليه ويسألونه فلما لقوه قرأ عليهم ما أنزل الله بكوا وآمنوا . وأنزل الله فيهم ( وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ) الآية

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال « كان رسول الله ﷺ وهو بمكة يخاف على أصحابه من المشركين فبعث جعفر بن أبي طالب وابن مسعود وعثمان بن مظعون في رهط من أصحابه إلى النجاشي ملك الحبشة . فلما بلغ المشركين بعثوا عمرو بن العاص في رهط منهم ذكروا أنهم



سبقوا أصحاب رسول الله ﷺ إلى النجاشي فقالوا : إنه قد خرج فينا رجل سفه عقول قريش وأحلامها زعم أنه نبي . وإنه بعث إليك رهطاً ليفسدوا عليك قومك فأحببنا أن نأتيك ونخبرك خبرهم . قال إن جاءوني نظرت فيما يقولون . فلما قدم أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا إلى باب النجاشي قالوا : استأذن لأولياء الله ، فقال أئذن لهم ، فرحباً بأولياء الله . فلما دخلوا عليه سلموا ، فقال رهط من المشركين : ألم ترأيها الملك أنا صدقناك وأنهم لم يخيوك بمحبتك التي تحبها بها . فقال لهم : ما يمنعكم أن تخيوني بمحبتى ؟ قالوا إنا حيينك بتحية أهل الجنة ونحية الملائكة . فقال لهم : ما يقول صاحبكم في عيسى وأمه ؟ قالوا يقول عبد الله ورسوله وكلمة من الله وروح منه ألقاها إلى مريم ، ويقول في مريم إنها العذراء الطيبة البتول قال فأخذ عوداً من الأرض فقال : ما زاد عيسى وأمه على ما قال صاحبكم هذا العود <sup>(١)</sup> فكره المشركون قوله وتغيرت له وجوههم فقال : هل تقرأون شيئاً مما أنزل عليكم ؟ قالوا نعم قال : فاقروا ، فقرأوا - وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى - فجلست طائفة من القسيسين والرهبان كلما قرؤا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق . قال الله تعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون) وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق )

هذا وإن المحدثين يجمعون بين أمثال هذه الروايات بتعدد الوقائع فإن لم يمكن الجمع اعتمدوا على ما كان أقوى سنداً

ذكر هذه الروايات الحافظ السيوطي في الدر المنثور . وذكر رواية أخرى أخرجه الطبراني مختصرة والبيهقي في الدلائل مطولة عن سلمان الفارسي (رض) في سبب إسلامه . ملخصها أنه كان مجوسياً وظفر ببعض عباد النصارى المنقطعين في بعض الجبال وسافر معهم من بلاده إلى الموصل ، وهناك اتصلوا بعباد مثلهم ولقوا رجلاً كان منقطعاً للعبادة في كهف عظموه كثيراً ، ووعظهم هو وعظاً بليغاً ، ذكر فيه أن عيسى كان رسولا لله وعبداً أنعم عليه فشكر ذلك له . وكان الرجل لا يخرج من الكهف إلا يوم الأحد . ثم سافر العابد وسافر معه سلمان إلى بيت المقدس . وهناك

(١) أي مثل هذا العود في الصغر

شفى الله على يده مقعداً ، وقد وعظ سلمان قبل فراقه فذكر الجنة والنار وبعثة نبي من نهامة صفاته كيت وكيت وأوصاه بالایمان . ثم فارقه فلم يستطع إدراكه فلقى ركبا من الحجاز حملوه إلى المدينة فباعوه فيها ، ولما لقي النبي ﷺ ورأى العلامات فيه آمن وكاتب وساعده ﷺ بالمال على شراء نفسه . وأن الآيات نزلت في أصحابه الذين صحبهم ، والرواية ضعيفة وحمل الآيات عليها بعيد .

(٨٩) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

بعد أن بين الله تعالى في آخر الآية السابقة أن ما أتاب به أولئك النصارى الذين آمنوا بالرسول الأعظم ﷺ هو جزاء جميع المحسنين عنده الذين آمنوا كإيمانهم . وخشعوا للحق كخشوعهم . عقب عليه بجزاء المسيئين إلى أنفسهم بالكفر والتكذيب على سنة القرآن في الجمع بين الوعد والوعيد فقال :

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ الدالة على وحدانيتنا وصدق رسولنا فيما يبلغه عنا ﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ أى أولئك دون غيرهم هم أصحاب تلك النار العظيمة الملازمون لها الذين ليس لهم مثوى سواها أعاذنا الله منها .

(٩٠) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَّا حَلَّ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٩١) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ .

بدأ الله تعالى هذه السورة بآيات من أحكام الحلال والحرام والنسك — ومنها حل طعام أهل الكتاب والتزوج منهم ، وأحكام الطهارة والعدل ، ولو في الأعداء والمبغضين . ثم جاء بهذا السياق الطويل في بيان أحوال أهل الكتاب (تفسير القرآن الحكيم) (٢) (الجزء السابع)

ومحاجتهم ، فكان أوفى وأتم ما ورد في القرآن من ذلك ، ولم يتخلله إلا قليل من آيات الاحكام والوعود والعظات بينما مناسبتها له في مواضعها وهذه الآيات عود إلى أحكام الحلال والحرام والنسك التي بدئت بها السورة ، ويتلوها العود إلى محاجة أهل الكتاب كعلمت ، فمجموع آيات السورة في هذين الموضوعين . وإنما لم يجعل آيات الاحكام كلها في أول السورة وتجعل الآيات في أهل الكتاب متصلا بعضها ببعض في باقيها لما بيناه غير مرة من حكمة مزج المسائل والموضوعات في القرآن من حيث هو مثاني تتلى دائما للاعتداء بها ، لا كتابا فنياً ولا قانونا يتخذ لأجل مراجعة كل مسألة من كل طائفة من المعاني في باب معين

على أن في نظمه وترتيب آية من المناسبة بين المسائل المختلفة ما يدعش أصحاب الافهام الدقيقة بحسنه وتناسقه ، كما ترى في مناسبة هذه الآيات لما قبلها مباشرة ، زائداً على ما علمت آنفاً من مناسبتها لمجموع ما تقدمها من أول السورة إلى هنا ذلك أنه تعالى ذكر أن النصارى أقرب الناس مودة للذين آمنوا ، وذكر من سبب ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا ، فكان من مقتضى هذا أن يرغب المؤمنون في الرهبانية ويظن الميالون للتحشف والزهد أنها مرتبة كمال تقر بهم إلى الله تعالى وهي إنما تتحقق بتحريم التمتع بالطيبات طبعاً من اللحوم والادهان والنساء ، إماماً كما تمنع الرهبان من الزواج البتة ، وإما في أوقات معينة كأشهر الصيام التي ابتدعوها ، وقد أزال الله تعالى هذا الظن ، وقطع طريق تلك الرغبة بقوله عز من قائل :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ أي لا تحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلزة بأن تهمدوا وترك التمتع بها تنسكوا وتقر بالله تعالى . ولا تهمدوا فيها بتجاوز حد الاعتدال إلى الاسراف الضار بالجسد كالزيادة على الشبع والرى فهو تفریط ، أو تجاوز الأخلاق والآداب النفسية . كجعل التمتع بلذاتها أكبر همكم ، أو شاغلا لكم عن معالي الأمور من العلوم والأعمال النافعة لكم ولا متمكم . وهذا معنى قوله (كأوا واشربوا ولا تسرفوا) أو - ولا تعمدوها هي - أي الطيبات المحللة ، بتجاوزها إلى الخطيئات المحرمة ، فالاعتداء يشمل الأمرين الاعتداء في الشيء نفسه واعتداء هو بتجاوزه إلى غيره مما ليس من جنسه . وقد

حذف المفعول في الآية فلم يقل فلا تعتدوا فيها — أو فلا تعتدوها — كما قال (تلك حدود الله فلا تعتدوها) ليشمل الأمرين اعتداء الطيبات نفسها إلى الخبائث والاعتداء فيها بالاسراف ، لأن حذف المفعول يفيد العموم . ثم علل النهي بما يفرغ عنه فقال ﴿إن الله لا يحب المعتدين﴾ الذين يتجاوزون حدود شريعته ، وسنن فطرته ولو بقصد عبادته . وتحريم الطيبات المحللة قد يكون بالفعل ، من غير التزام بيمين ولا نذر ، وقد يكون بالتزام وكلاهما غير جائز ، والالتزام قديكون لاجل رياضة النفس وتهذيبها بالحرمان من الطيبات ، وقديكون لارضاء بادرة غضب ، باغظة زوجة أو والد أو ولد كن يحلف بالله بالطلاق أنه لا يأكل من هذا الطعام (ومثله ما في معناه من المباحات) أو يلتزم ذلك بغير الحلف والنذر من المؤكدات . ومن هذا الصنف من يقول: إن فعل كذا فهو برىء من الاسلام ، أو من الله ورسوله . وكل ذلك مذموم ولا يحرم على أحد شيء يحرمه على نفسه بهذه الأقوال . وفي الايمان وكفارتها خلاف بين العلماء سيأتي بيانه

وأما ترك الطيبات البتة كما تترك المحرمات — ولو بغير نذر ولا يمين — تنسكا وتعبداً لله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، فهو محل شبهة فتن بها كثير من العباد والمتصوفة ، فكان من بدعهم التركية ، التي تضاهى بدعهم العملية ، وقد اتبعوا فيها سنن من قبلهم شبراً بشبراً وذراعاً بذراع ، كعباد بني اسرائيل وrehبان النصارى وهؤلاء أخذوها عن بعض الوثنيين كالبراهمة الذين يحرمون جميع اللحوم ، ويزعمون أن النفس لا تزكو ولا تكمل إلا بحرمان الجسد من اللذات ، وقهر الارادة بمشاق الرياضات ، وكانوا يحرمون الزينة كما يحرمون النعمة ، فيعيشون عراة الأجسام ولا يستعملون الأواني لأطعمتهم ، بل يستقنون عنها بورق الشجر . وقد أرجعهم انتشار الاسلام في الهند عن بعض ذلك . ولا يزال الجم الغفير منهم يعيشون في الأسواق والشوارع عراة ليس على أبدانهم إلا مايستر السوء تين فقط ، ويعبرون عن ذلك بكلمة « السبيلين » العربية التي يستعملها الفقهاء لأنهم أخذوها — كما يظهر — عن المسلمين الذين كانوا يجبرونهم على ستر عوراتهم . ومنهم من يشد في وسطه إزاراً

بكيفية يرى بها باطن نخده ، والرجال والنساء في قلة الستر سواء ، فترى النساء في أسواق المدن مكشوفات البطون والظهور والسوق والأخاذ ، ومنهن من تضع على عاتقها ملحفة تستر شطر بدنهما الأعلى ويبقى الجانب الآخر مكشوفاً

وجملة القول أن تحريم الطيبات والزينة وتعذيب النفس من العبادات المأثورة عن قدماء اليهود فال يونان ، وقلدهم فيها أهل الكتاب ولا سيما النصارى فانهم على تفصيصهم من شريعة التوراة الشديدة الوطأة ، وعلى اباحة مقدسهم وامامهم بولس لهم جميع ما يؤكل ويشرب ، إلا الدم المسفوح وما ذبح للأصنام ، قدشدوا على أنفسهم وحرّموا عليها ما لم تحرمه الكتب المقدسة عندهم ، على ما فيها من الشدة والمبالغة في الزهد ثم أرسل الله تعالى خاتم النبيين والمرسلين بالاصلاح الأعظم ، فأباح للبشر على لسانه الزينة والطيبات ، ووضع عنهم اصبرهم والأغلال التي كانت عليهم ، وأرشدهم إلى اعطاء البدن حقه والروح حقها ، لان الانسان مركب من روح وجسد ، فيجب عليه العدل بينهما وهذا هو الكمال البشري . فكانت الأمة الاسلامية بذلك أمة وسطاصالحة للشهادة على جميع الأمم وأن تكون حجة الله عليها ، كما تقدم بيان ذلك في أول الجزء الثاني من هذا التفسير ، وبذلك كانت جديرة بالبحث عن أسرار الخلق ومنافعه ، وتسخير قوى الأرض والجلو للتمتع بنعم الله فيها مع الشكر عليها ، ولكنها قصرت في ذلك ثم انقطعت عن السير في طريقه بعد أن قطع سلفها شوطا واسعا فيه ولما كان حب المبالغة والغلو من دأب البشر وشئ شئتهم في كل شؤونهم ما من شيء الا و يوجد من يميل الى الإفراط فيه ، كما يوجد من يميل الى التفریط . استشار بعض الصحابة رضي الله عنهم نبي الرحمة صلى الله عليه وآله وسلم في تحريم الطيبات والنساء على أنفسهن ، وبركها بعضهم من غير استشارة ، اشتغالا عنها بصيام النهار وقيام الليل ، فهام عن ذلك . وأنزل الله تعالى هذه الآية وما في معناها من الآيات ، في تحريم الخبائث ، والمنة بحل الطيبات ، وبين ذلك الرسول ﷺ بقوله وفعله أحسن البيان

واننا نذكر هنا بعض الأخبار والآثار المروية في ذلك لتكون حجة على أهل الغلو في هذا الدين ، الذين تركوا هدايته السمحة إلى تشديد الغارين ،

وصاروا يعدون زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق خاصة بالكافرين ، حتى كأن المشارك لهم فيها خارج عن هدى المؤمنين ، وهالك ما ورد في هذه الآية من التفسير المأثور ، وسيأتى في تفسير سورة الاعراف <sup>(١)</sup> وغيرها ما يزيدك نوراً على نور . أخرج الترمذى وحسنه وابن جرير وابن أبى حاتم وابن عدى فى الكامل والطبرانى وابن مردويه عن ابن عباس أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال « يا رسول الله انى إذا أكلت اللحم انتشرت للنساء . وأخذتني شهوتى ، وأنى حرمت على اللحم فنزلت ( ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم )

وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم وابن مردويه عن ابن عباس فى قوله (ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) قال « نزلت هذه الآية فى رهط من الصحابة قالوا : نقطع مذاكيرنا ونترك شهوات الدنيا ونسيح فى الأرض كما تفعل الرهبان . فبلغ ذلك النبي ﷺ فأرسل إليهم فذكر لهم ذلك فقالوا نعم ، فقال النبي ﷺ : لسكنى أصوم وأفطر ، وأصلى وأنام ، وانكح النساء ، فمن أخذ بسنئى فهو منى ، ومن لم يأخذ بسنئى فليس منى »

وأخرج عبد بن حميد وأبو داود فى مراسيله وابن جرير عن أبى مالك فى قوله ( ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) قال نزلت فى عثمان بن مظعون وأصحابه . كانوا حرموا على أنفسهم كثيراً من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية

وأخرج البخارى ومسلم عن عائشة « أن ناساً من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله فى السر <sup>(٢)</sup> فقال بعضهم : لا آكل اللحم ، وقال بعضهم

(١) أى عند تفسير قوله ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة )

(٢) أى عن عبادته إذ لم يكتفوا بما كان يعمل على أعينهم من أداء الفرائض والسنن الرواتب ، واعتقدوا أن السكال أن يزيدوا على ذلك ، وانه لا بد أن يكون للرسول زيادات يخفيها عنهم ، رحمة بهم وتخفيفاً عليهم . ومن ذلك نوم ابن عباس عند خالته ميمونة زوج النبي ﷺ ليرى صلاته فى الليل

لا أتزوج النساء ، وقال بعضهم لا أنام على فراش . فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا ؟ لكنني أصوم وأفطر وأنام وأقوم وأكل اللحم وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني »

وأخرج البخارى ومسلم وابن أبى شيبة والنسائى وابن أبى حاتم وابن حبان والبيهقى فى سننه وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن مسعود قال « كنا نفزو مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساء فقلنا : ألا نستخصى ؟ فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك ورخص لنا أن نتكح المرأة بالثوب إلى أجل <sup>(١)</sup> ثم قرأ عبد الله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تمسكوا ، إن الله لا يحب المعتدين )

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن المنذر عن أبى قلابة قال: أراد أناس من أصحاب رسول الله ﷺ أن يرفضوا الدنيا ويتركوا النساء ويتربوا فقام رسول الله ﷺ فغلظ فيهم المقالة ثم قال « إنما هلك من كان قبلكم بالنشيد ، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فأولئك بقاياهم فى الديار والصوامع ، فاعبدوا الله ولا تشركوا به ، وحجوا واعتمرُوا واستقيموا يستقم بكم » قال : ونزلت فيهم (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة فى قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل

(١) هذا نكاح المتعة أجازة النبي ﷺ فى السفر ثم حرمه ، ثم أجازته ثم حرمه على التأبيد . وكانت حكمة إجازته أنهم كانوا يزنون فى الجاهلية فشق عليهم البعد عن النساء فى الغزو ، حتى عزم أقوياء الايمان على الحب والخصاء ، وخيف على الضعفاء الزنا وناهيك بما يتبعه من المفاسد . فكانت المتعة تربية للفرقة وسيراً تدرجياً إلى الحياة الزوجية الكاملة التى يتحقق بها احصان كل من الزوجين للآخر ويتعاونان بها على مقصدها الفطرى وهو النسل . والمتعة ليس فيها هذا المعنى ، وإنما أصبحت للضرورة ومنع مفسد الزنا الكثيرة ومضار اختلاف عدة رجال إلى امرأة واحدة

الله لكم) قال نزلت في أناس من أصحاب النبي ﷺ أرادوا أن يتخلوا من الدنيا ويتركوا النساء ويتزهّدوا منهم على بن أبي طالب وعثمان بن مظعون وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة في قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) قال ذكر لنا أن رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ رفضوا النساء واللحم، وأرادوا أن يتخذوا الصوامع . فلما بلغ ذلك رسول الله ﷺ قال : «ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع» وأخبرنا «أن ثلاثة نفر على عهد رسول الله ﷺ اتفقوا، فقال أحدهم: أما أنا فأقوم الليل لأنام ، وقال أحدهم أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر ، وقال الآخر : أما أنا فلا آتي النساء فبعث رسول الله ﷺ اليهم فقال : ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا ؟ قالوا ، بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير - قال لكني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني . وكان في بعض القراءة في الحرف الأول من رغب عن سنتك فليس من أمتك وقد ضل سواء السبيل» (١)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن جرير عن أبي عبد الرحمن قال : قال النبي ﷺ « لا أصرمكم أن تكونوا قسيسين ورهبانا »

وأخرج ابن جرير عن السدي قال « إن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ثم قام ولم يزدحم على التخويف ، فقال ناس من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا عشرة ، منهم على بن أبي طالب وعثمان بن مظعون : ما حقنا إن لم نحدث عملا ؟ فان النصراري قد حرموا على أنفسهم فنهجن نحرهم ، فحرم بعضهم أكل اللحم والودك (٢) وأن يأكل بالنهار ، وحرم بعضهم النوم ، وحرم بعضهم النساء فكان عثمان بن مظعون ممن حرم النساء وكان لا يدنو من أهله ولا يدنو منه . فأثمت امرأته عائشة - وكان يقال لها الحولاء - فقالت لها عائشة ومن حولها من نساء النبي ﷺ

(١) هذه الرواية ليس لها سند ، وهي مروية عن مجهول ، فان كان لها أصل

فالمراد أن هذا حديث قدسي حسب الراوي آية قرآنية

(٢) الودك الدهن والدهن من اللحم والشحم



ما بالك يا حواء متغيرة اللون لا تمتشطين ولا تنطيبين؟ فقالت: وكيف أنطيب وأمتشط وما وقع على زوجي ولا رفع عني ثوبا منذ كذا وكذا: فجعلن يضحكن من كلامها فدخل رسول الله ﷺ وهن يضحكن فقال: ما يضحكن؟ قالت يا رسول الله الحولاء سألتهن عن أمرها فقالت: ما رفع عني زوجي ثوبا منذ كذا وكذا، فأرسل إليه فدعاه فقال: ما بالك يا عثمان؟ - قال إني تركته الله لكي أنجلي للعبادة - وقصر عليه أمره، وكان عثمان قد أراد أن يحجب نفسه - فقال رسول الله ﷺ «أقسمت عليك إلا رجعت فواقمت أهلك؟ فقال: يا رسول الله إني صائم قال: أفطر - قال فأفطر وأتى أهله. فرجعت الحولاء إلى عائشة وقد اكتسحت وامتشطت ونعلبت فضحكك عائشة فقالت: ما بالك يا حواء؟ فقال لك: إنه أتاها أمس. فقال رسول الله ﷺ: ما بال أقوام حرموا النساء والطعام والنوم؟ ألا إني أنام وأقوم وأفطر وأصوم وأنكح النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني. فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تمتدوا) يقول لثمان «لا تجب نفسك فان هذا هو الاعتداء» وأمرهم أن يكفروا بإيمانهم فقال (لا يؤاخذكم الله بالغوا في أيمانكم) الآية

وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن مجاهد قال: أراد رجال منهم عثمان بن معظون وعبد الله بن عمرو أن يبتلوا ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) والآية التي بعدها وأخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن عكرمة أن عثمان بن مظعون وعلى بن أبي طالب وابن مسعود والمقداد بن الأسود وسالم مولى أبي حذيفة وقدامة تبتلوا، فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرموا طيبات الطعام واللباس إلا ما يأكل ويلبس أهل السياحة من بني إسرائيل. وهما بالاختصاص واجمعوا لقيام الليل وصيام النهار فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية، فلما نزلت بعث اليهم رسول الله ﷺ فقال «إن لأنفسكم حقاً وإن لأعينكم حقاً وإن لأهلכם حقاً، فصلاؤهم وناموا، وصوموا وأفطروا، فليس منا من ترك ستمنا فقالوا اللهم صدقنا واتبعنا ما أنزلت مع الرسول»

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم «أن عبد الله بن رواحة ضافه ضيف من أهله وهو عند النبي ﷺ ثم رجع إلى أهله فوجدهم لم يطعموا ضيفهم انتظارا له فقال لامرأته : حبست ضيفي من أجلي؟ هو حرام علي . فقالت امرأته : هو علي حرام ، قال الضيف : هو علي حرام . فلما رأى ذلك وضع يده وقال : كلوا بسم الله ، ثم ذهب إلى النبي ﷺ فأخبره ، فقال النبي ﷺ : قد أصبت » فأنزل الله ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم )

وأخرج البخاري والترمذي والدارقطني عن أبي جحيفة قال « أخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها ما شأنك؟ قالت أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال : كل فاني صائم ، قال : ما أنا بأكل حق ، تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، قال نم ، فنام ثم ذهب يقوم فقال : نم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن ، فضليا ، فقال له سلمان : إن لربك عليك حقا ولنفسك عليك عليك حقا ، ولأهلك عليك حقا ، فأعط كل ذي حق حقه . فأثنى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال : صدق سلمان »

وأخرج البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال لي رسول الله ﷺ « ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ قلت : بلى يا رسول الله ، قال : فلا تفعل صم وافطر ، وقم ونم ، فان لجسدك عليك حقا ، وإن لمينك عليك حقا ، وإن لزوجك عليك حقا ، وإن لزورك<sup>(١)</sup> عليك حقا . وإن يحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام : فان لك بكل حسنة عشر أمثالها ، فان ذلك صيام الدهر كله - قلت : إني أجد قوة قال : فصم صيام نبي الله داود ولا تزد عليه - قلت : وما كان صيام نبي الله داود؟ قال نصف الدهر<sup>(٢)</sup> »

نقلنا هذه الأخبار والآثار من الدر المنثور وتركنا بعض الروايات في معناها .

(١) الزور بالفتح الزائرون (٢) أي يصوم يوما ويفطر يوما كافي رواية أخرى

وفيما ذكرناه الموقوف والمرفوع والصحيح والضعيف ، ومجموعها حجة لانزاع فيها فان قيل : إن المأثور عن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعلي (رض) وعن غيرهم من كبار الصحابة والتابعين أنهم كانوا في غاية التقشف وتعمد ترك الطيبات من الطعام والشراب وكذا اللباس الحسن ، فكيف تركوا ما زعمت أنه الأفضل من اعطاء البدن حقه - كاعطاء الروح حقه - بالتمتع بالطيبات من غير اسراف ؟ فالجواب أن المأثور عن أهل اليسار من الصحابة أنهم كانوا كما ذكرنا . وأهل الافتار حاطم معلوم والله تعالى يقول ( لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ) الآية . وأما الخلفاء الثلاثة فكانوا يتعمدون التقشف ليكونوا قدوة لعالمهم ولسائر الفقراء والضعفاء . وقد كان المفروض لأبي بكر وعمر (رض) في بيت المسال قدر المفروض لأوساط المهاجرين ، لا لأعلام ، كآل بيت الرسول (ع.م) ولا لأدنانهم كالوالى . ولا حجة فيمن بعدهم . فالصوفية والزهاد يتبعون ما نقل عن بعض الصحابة والتابعين من التقشف ويزعمون أن مقتضى الدين الاسلامي أن يكون الناس كلهم كذلك ، كما أن أهل السعة والترف يجمعون ما نقل عن موسرى السلف من التوسع في المباحات ، ويجمعونه حجة لإسرافهم . وخير الأمور الوسط ، فراجع تفسير قوله تعالى ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا ) والقاعدة العامة قوله تعالى في وصف خيار هذه الأمة الوسط (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما )

﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا﴾ هذا تصريح بالأمر بضد مقتضى النهي الذي قبله ، أى كلوا مما رزقكم الله تعالى إياه حال كونه حلالا في نفسه غير داخل فيها حرمة عليكم - من الميتة بأنواعها والدم المسفوح ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله - وحلالا في طريقة كسبه وتناوله ، بأن لا يكون ربا أو سحتا أو غصبا أو سرقة ومن الناس من يقول إن الرزق في عرف الشرع ممالك ملكا صحيحا ، لا كل ما انتفع به الانسان ، فلا يحتاج إلى هذا القيد - وحال كونه مستلزما غير مستقدر في نفسه أو افساد طرا عليه كالطعام المتين .

والمراد بالأكل التمتع فيدخل فيه الشرب مما كان حلالا غير مسكر ولا ضار طيبا غير مستقدر في نفسه أو بفساده أو نجاسة طرأت عليه . وإنما عبر بالأكل لأنه

هو الغالب ، كما عبر به في مثل قوله ( لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) وهو يعلم كل ما ينتفع به من طعام وشراب ولباس ومتاع وماوى ، وكثيراً ما تطلق العرب الخاص فتريد به العام وما تطلق العام فتريد به الخاص ، ويعرف ذلك بالسياق والقرائن

الامر ههنا للوجوب لا للإباحة ، فهو ليس من الامر بالشئ بعد النهى عنه المفيد للإباحة فقط ، كقوله ( فاذا حلتم فاصطادوا ) وإنما هو تصريح بأن امتثال النهى عن تحريم الطيبات لا يتحقق إلا بالانتفاع بها فعلاً ، إذ ليس المراد بتحريرها المنهى عنه تحريمها بمجرد القول أو بالاعتقاد ، بل المراد به أولاً وبالذات الامتناع منها عداً تقرباً إلى الله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، أو اضعافاً للجسد توها أن اضعافه يقوى الروح ، أو غير ذلك من الأسباب والعمل ، كمن يحرم على نفسه شيئاً بنذر الحجاج أو عمن . وكل هذا مما لا يزال يبتلى به كثير من المسلمين ، دعى ما كانت تحرمه الجاهلية على أنفسهم من الانعام أو نسلها تنكراً لما لها لكثرته نتاجها ، أو تعظيماً لصنم تسيبها له ، كما تراء مبيناً في سورة الانعام التي بعد هذه السورة

وحكمة النهى عن ذلك أن الله تعالى يحب من عباده أن يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لاجله ويشكروا له ذلك ، ويسكره لهم أن يحجوا على الفطرة التي فطرهم عليها ، فيمنعوا حقوقها ، وأن يحجوا على الشريعة التي شرعها لهم فيغلوا فيها بتحريم ما لم يحرمه ، كما يكره لهم أن يفرطوا فيها باستباحة ما حرمه أو ترك ما فرضه ، ولأجل هذه الحكمة لم يكتف بالنهى عن تحريم الطيبات حتى صرح بالامر باستعمالها والتمتع بها ، وقد بين تعالى غاية ذلك وحكمته التي أشرنا إليها بقوله ( ١٧٢:٢ ) يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون ) والشكر يكون بالقول والعمل ولذلك قارن النبي ﷺ بين هذه الآية في خطاب المؤمنين ، وما في معناها من خطاب المرسلين ، فقال « إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً . وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين ، فقال ( يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم ) وقال ( يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء : يا رب يا رب — ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأني يستجاب له » رواه أحمد

ومسلم والترمذى وغيرهم ، وفي الحديث تعريض بالعباد وأهل السياحة من الأمم السالفة الذين كانوا يرون أن روح العبادة التقشف والشعوذة ، حتى أنهم على تقشفهم ما كانوا يشعرون الحلال ، كأنهم يرون التقشف وتعذيب النفس ببيحان لهم ما عداها فيكونون أهلاً لاستجابة دعائهم ، واستدل بعضهم بالحديث على كون المراد بالطيبات الحلال ميلاً إلى ذلك المذهب البرهمنى بل زعم بعضهم مثل ذلك في الآيات التي قرنت الحلال بالطيب فجعلوا الطيب تأكيداً للحلال

فامتثال هذا الأمر وذلك النهى مما لا يتحقق إلا بالتمتع بما يتيسر من الطيبات فعلاً بلا تأثم ولا حرج ، بل ينبغى المؤمن أن يكون طيب النفس بذلك ملاحظاً أنه من نعمة الله وفضله ، ومن أسباب مرضاته ومثوبته ، وأن مرضاته ومثوبته عليه تكون على حسب شهود المنتفع للنعمة وشكره للمنعم ، وأعني بالشهود أن يحضر قلبه أنه عامل بشرع الله ومقيم لسنة فطرتة التي فطر الناس عليها وأنه يجب أن يشكره ذلك بالاعتراف والحمد والثناء كما شكره بالاعتقاد والاستعمال ، وبذلك يكون عاملاً بالكتاب والحكمة

فعل مماثر حناها من امتناع أمرى من الطيبات التي رزقه الله إياها مع الداعية الفطرية للاستمتاع بها أثم يجنيه على نفسه في الدنيا ويستحق به عقاب الله في الآخرة ، بزيادته في دين الله قربات لم يأذن بها الله وما يترتب على ذلك من إضاعة بعض حقوق الله وحقوق عباد الله كإضاعة حقوق امرأته أو عياله ، ونهايك به إذا انتصب قدوة لغيره ، فكان سبباً لعلو بعض الناس في الدين وتحريمهم على أنفسهم وعلى من يقتدى بهم ما أحله الله تعالى : والتحريم والتحليل تشريع وهو حق من حقوق الربوبية ، فمن انتحل لنفسه كان مدعياً للربوبية أو كالمدعى لها . ومن اتبع في ذلك فقد اتخذ ربا ، كما يؤخذ من تفسير النبي ﷺ لقوله تعالى ( اتخذوا أربابهم ) ورهبانهم أرباباً من دون الله ) وسيأتى في موضعه من التفسير

( واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ) في الأكل وغيره ، فلا تغفأوا عليه في تحريم ولا تحليل ، ولا تعتدوا حدوده فيما أحل ولا فيما حرم ، فإن اتقاء سيخطه في ذلك من لوازم إيمانكم به ، ومن اعتداء حدوده في الأكل والشراب الإسراف

فيهما ، فإنه قال (كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين ) فمن جعل شهوة بطنه أكبر همه فهو من المسرفين ، ومن بالغ في الشبع وعرض معدته وأمعاه للتخيم فهو من المسرفين ومن أنفق في ذلك أكثر من طاقته ، وعرض نفسه لذل الدين أو أكل أموال الناس بالباطل ، فهو من المسرفين ، وما كان المسرف من المتقين الأمر بالتقوى في هذا المقام أوسع معنى وأعم فائدة من النهي عن الاسراف في آية الأعراف التي أوردناها آنفا . فهو من باب الجمع بين حقوق الروح وحقوق الجسد . وبه يدفع إشكال من عساه يقول : إن الدين شرع لتزكية النفس ، والتمتع بالشهوات واللذات ، ينافي هذه التزكية وإن اقتصر فيه على المباحات ، وكما أفضى التوسع في المباحات إلى المحرمات ؟ وقد ذكر تعالى أنه يقال في الآخرة لأهل النار (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) فكيف يكون الاستمتاع بالطيبات مطلوباً شرعاً وكيف يحتاج فيه إلى أمر الشرع ، وهو مستغنى عنه باقتضاء الطبع ؟ وبيان الدفع : أن تزكية الأنفس إنما تكون بإيقافها عند حد الاعتدال ، واجتناب التفريط والإفراط ، وقد خلق الله الإنسان مركباً من روح مملوكة وجسد حيواني ، فلم يجعله مملوكاً محضاً ، ولا حيواناً محضاً ، وسخر له بهذه المزية جميع ما في عالمه الذي يعيش فيه من المواد والقوى والأحياء ، وجعل من سمته في خلقه أن تكون سلامة البدن وصحته من أسباب سلامة العقل وسائر قوى النفس ، ولذلك حرم عليه ما يضر بجسده ، كما حرم عليه ما يضر بروحه وعقله . ومن ضعف جسده عجز عن القيام بالصلاة والصيام والحج والجهاد والكسب الواجب عليه للنفقة على نفسه وعلى من يجب عليه نفقتهم ، وعلى مصالح أمته العامة . فإن لم يعجز عن القيام بها كلها ، عجز عن بعضها ، أو عن الكمال فيها غالباً . كما أنه يقل نسله ويحيى قميئاً ضعیفاً أو ينقطع البتة ، ويكون بذلك مسيئاً إلى نفسه وإلى الأمة . والتمتع بالطيبات من غير إسراف ولا اعتداء لحدود الله وسنن فطرته هو الذي يؤدي به حق الجسد وحق الروح ، ويستعان به على أداء حقوق الله وحقوق خلقه . فإن صحبته التقوى فيه وفي غيره تتم التزكية المطلوبة .

لا ننكر مع هذا أن منع النفس من الشهوات المباحة أحياناً مما يستعان به على

تزكية النفس وتربية الإرادة، وحسبنا منه ما شرعه الله لنا من الصيام، وهو ما يدخل في عموم التقوى في هذا المقام، فانه سبحانه وتعالى بين لنا أن حكمة الصيام وسبب شرعه كونه مرجواً لتحقيق ملكة التقوى إذ قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقد بينا هذا بالتفصيل في تفسير هذه الآية من الجزء الثاني وفي مواضع أخرى. فالصيام رياضة بدنية نفسه، وجمع بين حرمان النفس من لذاتها بقصد التربية، وبين تمتيعها بما توسل إلى شكر النعمة والقيام بالخدمة. أما ما قيل من استغناء الناس بداعية الطبع عن أمر الشرع بهذا التمتع فهو مدفوع بما أحدثه حب الغلو في كثير من الناس من الجناية على أبدانهم وعقولهم واممهم بترك طيبات الطعام والنساء. وأما ما يقال للكفار يوم القيامة (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) فمعناه أنهم جعلوا كل همهم من حياتهم الدنيا التمتع الجسدي ولو بالحرام، فلم يعطوا إنسانيتهم حقها بالجمع بينه وبين تقوى الله التي هي سبب النعيم الروحاني. وقد بين تعالى ذلك بقوله (والذين كفروا يمتعون وياكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم)

فتبين مما شرحناه في تفسير الآيتين أن هدى القرآن في الطيبات أي المستلذات هو ما تقتضيه الفطرة السليمة المعتدلة من التمتع بها مع الاعتدال والتزام الحلال، كهدية في سائر الأشياء التي يسرف فيها بعض الناس ويقصر بعض. والاعتدال هو الصراط المستقيم الذي يقل سالكه: فأكثر الناس ينكبون عنه في التمتع إلى جانب الإفراط والإسراف، فيكونون كالأنعام بل أضل لما يجنون به على أنفسهم، حتى قال بعض الحكماء: إن أكثر الناس يحفرون قبورهم بأنسانهم. يعني أنهم لا سرامهم في الطعام يصابون بأمراض تكون سبباً لقصر آجالهم، وإسراع الهرم فيهم، والقليل من الناس ينحرفون عنه إلى جانب التفریط والتقصير، إما اضطراباً كالمقترين البائسين، وإما اختياراً كالزهاد المتقشفين، والتزام صراط الاعتدال المستقيم أعسر وأشق على النفس، وأدل على الفضيلة والعقل، وكل حزب بما لديهم فرحون لا يخطر على بال المسرف أن يدعى أنه متبع هدى الدين في إسرافه، وقصارى ما يعتذر به عن نفسه - إذا عدل وعيب عليه إسرافه شرعاً - أن يدعى أنه لم يتجاوز

حد ما أباحه الله له . وإذا قصد المعتدل اتباع الشرع باقامة سنة الفطرة وإعطاء كل ذي حق حقه من جسده ونفسه وأهله ، وشكر الله على نعمه باستعمالها كما ينبغي ، فقلما يفتن الناس لذلك منه ، ولا يكاد أحد يعمده به كامل الدين معتصما بالفضيلة ، فهي فضيلة لا رياء فيها ولا سمعة ، وإنما المفرطون بتعمد التعسف هم الذين كثيرا ما يفترون بأنفسهم ويغتر الناس بهم ، فهم على انحرافهم عن صراط الدين ، يدعون أو يدعى فيهم أنهم أكمل الناس في اتباع الدين

أعوز هؤلاء النص على دعوى كون الغلو في التعسف من الدين فتعلقوا ببعض وقائع الأحوال من سيرة فقراء السلف الصالح على تصریحهم بأن وقائع الأحوال في السنة لا يستدل بها لإجمالها وتطرق الاحتمال إليها ، فكيف إذا كانت وقائع من لا يحتاج بقول أحد منهم ولا بفعله ؟

عقد أبو حامد الغزالي في إحيائه كتابا سماه ( كتاب كسر الشهوتين ) — شهوة البطن وشهوة الفرج — وطريقته أن يبدأ في كل موضوع بما ورد فيه من الآيات فالأخبار النبوية فالآثار السلفية ، ونراه لم يجد آية يبدأ بها موضوع (بيان فضيلة الجوع وذم الشبع) فبدأه بأحاديث أكثرها لا يعرف المحدثون له أصلا قط ، وبعضها ضعيف أو موضوع فن هذه الأحاديث ما نذكره غير مسند إلى النبي ﷺ وهي :  
(١) جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فان الاجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله ، وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش (٢) لا يدخل ملكوت السماء من ملا بطنه (٣) قيل يا رسول الله أي الناس أفضل ؟ قال من قل مطعمه وضحكه ورضى بما يستر به عورته (٤) سيد الأعمال الجوع ، وذل النفس لبس الصوف (٥) البسوا واشربوا وكلوا في أنصاف البطون فانه جزء من النبوة (٦) الفكر نصف العبادة ، وقلة الطعام هي العبادة (٧) أفضلكم عند الله منزلة يوم القيامة أطولكم جوعا وتفكرا ، وأبغضكم عند الله كل نؤوم وشروب (٨) لا تميموا القلب بكثرة الطعام والشراب فان القلب كالزرع يموت إذا كثرت عليه الماء

قال الحافظ العراقي في تخریج أحاديث الإحياء عند كل حديث من هذه الاحاديث إنه لم يجد له أصلا . وأقره المرتضى الزبيدي شارح الإحياء على ذلك



ومما أورده من المرويات في كتب المحدثين حديث أسامة بن زيد الطويل في وصف الزهاد الذي أوله عنده « إن أقرب الناس من الله عز وجل من طال جوعه وعطشه وحزنه في الدنيا ، الأحقياء الاتقياء (ومنه) أكلوا العلق ، ولبسوا الخرق ، شعناغبوا ، يراهم الناس فيظنون أن بهم داء ، وما بهم داء ، ويقال إنهم قد خولطوا فذهبت عقولهم وما ذهبت عقولهم (وفي آخره) وإن استطعت أن يأتيك الموت وبطنك جائع وكبدك ظمآن فأنك بذلك تدرك أشرف المنازل وتحل مع النبيين » الخ فهذا رواه أحمد في الزهد وابن الجوزي في الموضوعات في إسناد حبان بن عبد الله ابن جبلة أحد الكذابين وهو منقطع وأكثر رجاله مجهولون ، وأسلوبه بعيد من أسلوب الرسول ﷺ وهو في الكتب أطول منه في الاحياء ، وفي الأوصاف تقديم وتأخير

وجملة القول : أنه لم يورد في جملة تلك الأحاديث كلها من الصحيح إلا حديث « المؤمن يأكل في معنى واحد والكافر يأكل في سبعة أمعاء » هو في البخاري بلفظ « يأكل المسلم في معنى واحد والكافر في سبعة أمعاء » وفي مسلم والترمذي والنسائي بلفظ « المؤمن يشرب في معنى واحد » الخ وله قصة حملت الطحاوي وابن عبد البر على القول بأنه خاص بكافر واحد لا عام . وأخيرهما فيه بضعة أقوال ، منها أنه مثل للعبادة في هم الكافر بالتمتع . وحديث عائشة « ماشبع رسول الله ﷺ ثلاثة أيام تباعا من خبز الخنطة حتى فارق الدنيا » وهو في الصحيحين

وأما المعروف من سيرة الرسول ﷺ فهو أنه كان يأكل ما وجد ، فتارة يأكل أطيب الطعام كالحوم والأنعام والطيور والدجاج ، وتارة يأكل أخشنه كخبز الشعير بالملح أو الزيت أو الخل ، وتارة يجوع وتارة يشبع ليكون قدوة للمعسر والموسر ، ولكنه ما كان يهتم بأمر الطعام . وإنما كان يعني بأمر الشراب . ففي حديث عائشة في الشرائع للترمذي « كان أحب الشراب إلى رسول الله ﷺ الخلو البارد » وفي سنن أبي داود « أنه كان يستعذب له الماء من بيوت السقيا (بضم السين عين أو قرية بينهما وبين المدينة يومان) قال العلماء : يدخل في ذلك الماء القراح والماء المحلى بالعسل أو نقيع التمر والزبيب ونحو ذلك . والتفصيل في كتب السنة .

(٩٢) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ، فَكَفَرْتُمْهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ، ذَلِكَ كَفَرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ، وَاحْضَرُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال لما نزلت ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) في القوم الذين كانوا حرموا النساء والاحم على أنفسهم قالوا : يا رسول الله كيف نصنع بأيماننا التي حلفنا عليها ؟ فنزل الله تعالى ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) وأخرج أبو الشيخ عن يعلى بن مسلم قال سألت سعيد بن جبير عن هذه الآية ... قال اقرأ ما قبلها فقرأت ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم - إلى قوله - لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) قال : اللغو أن تحرم هذا الذي أحل الله لك وأشباهه ، تكفر عن يمينك ولا تحرمه ، فهذا اللغو الذي لا يؤاخذكم به ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ، فانمت عليه أوخذت به . وأخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبير ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) قال هو الرجل يحلف على الحلال أن يحرمه فقال الله ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) أن تفركه وتكفر عن يمينك ( ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ) قال : ما أقت عليه . وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) قال هما الرجلان يتبايعان يقول أحدهما : والله لا أبيعك بكذا . ويقول الآخر : والله لا أشتريه بكذا . وأخرج عبد بن حميد وأبو الشيخ عن إبراهيم قال : اللغو أن يصل الرجل كلامه بالحلف : والله لأفعلن والله لأتأكلن ، والله لأتشر بن - ونحو هذا ، لا يريد به يمينا ولا يتعهد به حلفا ، فهو

« تفسير القرآن الحكيم » « ٣ » « الجزء السابع »

لغو اليمين ليس له كفارة

أورد ذلك السيوطي في الدر المنثور . وأصح منه وأظهر في تفسيره ما أورده في تفسير هذه الجملة في سورة البقرة عن مالك في الموطأ والشافعي في الأم والبخاري ومسلم في صحيحيهما والبيهقي في سننه وأشهر مصنفى التفسير المأثور من حديث عائشة قالت « أنزلت هذه الآية ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) في قول الرجل : لا والله ، وبلى والله ، وكلا والله - زاد ابن جرير : يصل بها كلامه . وفي رواية له ولغيره عنها هو القوم يتدارون في الأمر يقول هذا لا والله ، ويقول هذا كلا والله - يتدارون في الأمر لا تعقد عليه قلوبهم . وفي هذا المعنى عدة روايات عن غيرها من علماء الصحابة كابن عباس وابن عمر

الصحيح الذى تشهد له اللغة في تفسير ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾ هو قول عائشة وعليه جرينا في تفسير آية البقرة . وقد لخص الأقوال المأثورة في اللغو الحافظ ابن كثير ، وبدأ بالقول الراجح ، وهو قول الرجل في الكلام من غير قصد لا والله ، وبلى والله ( قال ) وهذا مذهب الشافعي ، وقيل هو في الهزل وقيل في المعصية ، وقيل على غلبة الظن ، وهو قول أبي حنيفة وأحمد . وقيل اليمين في الغضب وقيل في النسيان ، وقيل هو الحلف على ترك المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك واستدلوا بقوله ( لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم )

قال : والصحيح أنه اليمين من غير قصد بدليل قوله ﴿ واسكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ﴾ أى بما صمتم عليه منها وقصدتموه . اه فهو قد صحح ما صححه بكونه هو الذى تدل عليه ألفاظ الآية إذا تركت الروايات المختلفة ونظر إلى المتبادر من العبارة ، وهو مما يجب التعميل عليه في كل ما اختلفوا به

فاللغو في الأقوال كالعبث في الأفعال وهو مالا يكون بقصد من الفاعل أو الفاعل إلى غرض له منه . قال الراغب : اللغو من الكلام مالا يعتمد به ، وهو الذى يورد لاعن روية وفكر ، فيجربى مجرى اللغا ، وهو صوت المصافير ونحوها من الطيور

إلى أن قال - ومنه اللغو في الإيمان أى مالا عقد عليه ، وذلك ما يجري وصلا  
للسكلام بضرب من العادة . ثم ذكر عبارة الآية وبيت الفرزدق الآتى

وقال فى مادة (عقد) . العقد الجمع بين أطراف الشيء ، ويستعمل فى الأجسام  
الصلبية ، كعقد الحبل وعقد البناء ، ثم يستعار ذلك المعانى نحو عقد البيع والعهد  
وغيرها ، فيقال عاقده وعقده ، وتماقنا وعقدت يمينه . قال (عاقدت أيمانكم)  
وقرىء (عقدت أيمانكم) وقال (بما عقدتم الأيمان) وقرىء (بما عقدتم الأيمان) اه  
وأقول : التشديد قراءة الجمهور والتخفيف قراءة حمزة والسكسائي وابن عياش  
عن عاصم . وقرأ ابن عامر فى رواية ابن ذكوان (عاقدم) من المعاقدة ، وكتابة  
الكل فى المصحف واحد - هكذا «عقدتم» بدون ألف :

وما فى قوله «بما عقدتم» مصدرية ، قال الزحشرى : بتعقيدكم الإيمان وهو  
توثيقها بالقصد والنية . وروى أن الحسن رضى الله عنه سئل عن لغو اليمين وكان  
عنده الفرزدق فقال : يا أبا سعيد دعنى أحب عنك فقال :

ولست بما أخوذ بقول تقوله إذا لم تتمد عاقداً العزائم

ثم أقول : إن ما فسر به الراغب العقد لم يوضحه ، فليس كل جمع بين طرفين  
عقداً ، وقد يكون العقد فى غير الأطراف . فهو كما قال فى لسان العرب نقيض الحل  
فالعقد الإيمان توكيدها بالقصد والغرض الصحيح ، وتعقيدها بالمبالغة فى توكيدها ،  
فهو كعقد الشيء لشده أو ما يعقد على الشيء من خيط أو حبل ليحفظه ، وقد قال تعالى  
فى سورة النحل (١٦: ٩١) وأوفوا بعهدهم الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها  
إلى أن قال - ٩٢ ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم  
 دخلا بينكم) فاستعمل فى الإيمان النقض الذى هو ضد الإبرام ، وهما فى الأصل  
للخيوط والحبال ، وكذلك النكث الذى هو ضد الفل فىها ، وكلاهما قريب من  
الحل الذى هو ضد العقد . فمجموع الآيات فى المائدة والبقرة والنحل يدل على أن  
المواخذة فى الإيمان إنما تكون فى المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية

كما قال في سورة البقرة في مقابلة نفي المؤاخذة بالافو (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وذلك بأن يحمل اليمين وينقضها بتعمد الحنث بعد توكيدها بما يشبه العقد والابرام وكثيراً ما سمعت العوام في بلدنا يقولون في الحلف «والله بكسر الهاء وعقد اليمين» للاعلام بأنها يمين متعمدة مقصودة وليست لغواً يجري على اللسان بمقتضى العادة، وهم لا يجركون به الهاء بل ينطقون بها ساكنة . فهذه هي اليمين التي يأتى من يحنث بها ويحتاج إلى الكفارة . وقد بين الله ذلك بقوله

﴿ فكفارته عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ الكفارة صفة مبالغة من الكفر وهو الستر والتغطية . ثم صارت في اصطلاح الشرع اسماً لأعمال تكفر بعض الذنوب والمؤاخذات ، أى تغطيتها وتخفيها حتى لا يكون لها أثر يؤاخذ به في الدنيا ولا في الآخرة ، فالذى يكفر عقد اليمين إذا نقض أو أريد نقضه بالحنث به أحد هذه المبرات الثلاثة على التخيير . وأدائها إطعام عشرة مساكين وجبة واحدة لكل منهم من غالب الطعام الذى تطعمون به أهل بيوتكم لا من أدناها الذى تتعشقون به أحياناً ، ولا من أعلاه الذى تتوسعون به أحياناً كطعام العيد وما تكرمون به من تدعون أو تضيفون من كرام الناس ككثرة الألوان وما يتبعها من العقبة ( الحلوى والفاكهة ) فمن كان أكثر طعام أهله خبز البر وأكثر ادامه اللحم بالخضر أو دونه فلا يجزئه ما دونه مما يأكلونه قليلاً في بعض الأيام إذا طسيت أنفسهم ( أى قرفت من كثرة أكل الدسم ) ليعود اليها نشاطها ولكن الأعلى يجرى على كل حال لانه من الوسط وزيادة ، وربما كان هو المراد بالأوسط ، أى من نوع يكون من أمثل طعام أهليكم . وقد روى ما يدل على هذا عن عطاء فانه فسر الاوسط بالأمثل . وفسره ابن عباس وسعيد بن جبيرة وعكرمة بالأعدل ، وهو ما بيناه أولاً . وعن ابن عباس في رواية أخرى أنه قال : من عسرهم ويسرهم وعن ابن عمر أنه قال في تفسيره : الخبز واللحم ، والخبز واللبن ، والخبز والزيت والخبز والخل . وفي رواية أخرى عنه نحو ما تقدم إلا أنه ذكر بدل الخل التمر ثم

قال : ومن أفضل ما تطعمون أهليكم الخبز واللحم ، ومن الناس من جعل الاوسط بالنسبة إلى طعام البلد لا طعام الافراد الذين يجب عليهم الكفارة . ففي رواية عن ابن عباس قال : كان الرجل يقوت أهله قوت دون و بعضهم قوتا فيه سعة فقال الله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم) أى الخبز والزيت . وجعل بعضهم الاوسط في القلة والكثرة والأول أظهر . وعلى هذا يكون التريد بالمرق وقليل من اللحم ، أو الخبز مع الملوخية أو الرز أو العدس من أوسط الطعام في مصر والشام لهذا العهد ، وكان التمر أوسط طعام أهل المدينة في العصر الاول . وقد روى أن النبي ﷺ كفر بصاع من تمر وأمر الناس به . رواه ابن ماجه ولكنه ضعيف ، وجمهور السلف على أن العدد واجب وأجاز أبو حنيفة اطعام مسكين واحد عشرة أيام .

وأما الكسوة فهي اللباس وهي فوق الاطعام ودون العتق ، ولم يقل فيها مما تكسون أهليكم أو من اوسطه ، فيجزىء إذاً كل ما يسمى كسوة وأدناه ما يلبسه المساكين عادة وهو المتبادر من الآية . والظاهر المختار عندي أنه يختلف باختلاف البلاد والأزمنة كالطعام فيجزىء في مصر القميص السابغ الذي يسمونه (الجلابية) مع السراويل أو بدونه ، فهو كالازار والرداء أو العباءة في العصر الاول . وفي العباءة حديث مرفوع رواه الطبراني عن عائشة وابن مردويه عنها . وعن حذيفة لم يصح سندهما وإنما معناه محجج ، ولا يجزىء ما يوضع على الرأس من قلنسوة أو كفة أو طربوش أو عمامة ، ولا ما يلبس في الرجلين من الاحذية والجوارب ، ولا نحو منديل أو منشفة ، وذهب بعض الفقهاء إلى إجزاء كل ما تقول العرب فيه كساه كذا أو ما يطلق عليه لفظ الكسوة وهو مذهب الشافعي . وروى ابن أبي حاتم عن محمد بن الزبير عن أبيه قال : سألت عمران بن حصين (رض) عن قوله (أو كسوتهم) قال : لو أن وفداً قدموا على أميركم وكساهم قلنسوة قلنسوة قلنسوة : قد كسوا ، ولكن هذا أثر واه جداً لأن محمد بن الزبير متروك ليس بشيء . وفيه بحث لفظي وهو أن إضافة الكسوة إلى المساكين كإضافة الاطعام إليهم . فإن

كان يكفي في الاطعام تمر أو تفاحة لأنه يقال لغة : أطعمه تمر أو تفاحة - يكفي ماذكر من الكسوة والاول باطل بالاجماع والثاني مثله وإن اختلف فيه وقد اختلف في لفظ الكسوة هل هو مصدر كالاطعام أو اسم لما يلبس، والمراد لا يختلف. ثم إن هذه الثلاثة التي خير الله الناس فيها مرتبة على طريقة الترقى ، فالاطعام أدناها والكسوة أوسطها والاعتاق أعلاها - كما قلنا - وهو معلوم بالبداهة . فلو أريد من الكسوة ما يشتمل القلنسوة والعمامة لم يكن ذلك من الترقى ولم يظهر لجعل الكسوة بعد الاطعام وقبل الاعتاق نكتة .

وروى عن الحسن وابن سيرين أن الواجب ثوبان ثوبان . وروى الثاني عن أبي موسى أنه فعله . وعن سعيد بن المسيب عمامة يلف بها رأسه وعباءة يلتحف بها . وعن الامام أبي جعفر الباقر وعطاء وطاوس وابراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان وأبي مالك والحسن في رواية عنه ثوب ثوب . والمراد به كما صرح به ابراهيم النخعي ثوب جامع كالمحفة والرداء ، وكان لا يرى الدرع والقميص : الخمار ونحوها جامعا ، وعن مجاهد أعلاه ثوب وأدناه ماشئت . وروى العوفي عن ابن عباس : عباءة لكل مسكين أو ثملة . وعن مالك وأحمد : يدفع لكل مسكين ما يصح أن يصلى فيه إن كان رجلا أو امرأة كل بحسبه ، وهذا يوافق ما اخترناه لأن الناس يصلون عادة بثيابهم التي يلقون بها الناس ، وكذا ما قبله إلا قول مجاهد .

وأما تحرير الرقبة - وهو أعلى الثلاثة - فمعناه إعتاق الرقيق ، فالتحرير جعل القن حراً . والرقبة في الأصل العضو الذي بين الرأس والبدن ، ويعبر به عن جملة الانسان كما يعبر بلفظ الرأس عن الجملة - وغلب هذا في الانعام . و بلفظ الظهر عن المراكب . وغلب استعمال الرقبة في المملوك والأسير ، ويستعمل في الشرع في مقام التحرير (العتق) وفك الاسرى ، كقوله تعالى (فك رقبة) والذي يسبق إلى فهمي أن سبب التعبير عن المملوك والأسير بكلمة الرقبة هو ما فيها من الدلالة على معنى الخضوع ، فإن المملوك يكون بين يدي السيد منكس الرأس عادة ، وإنما تنكيسه بحركة الرقبة ، وكذلك

الاسير مع من يأسره وكانوا يضعون الاغلال في اعناق الاسرى ، وإذا أمر السيد عبده بأمر يحنى رقبته إذعانا لأمره ، ويقال في مقابل ذلك فلان لا يرفع بهذا الأمر رأساً ، أو لا يرفع زيد رأسه أمام عمرو ، ولوأطلق لفظ الرقبة على الحر المطلق لقلت ان وجهه كون قطع الرقبة يزيل الحياة فمعبها عن الانسان لانه يزول بقطعها وعلل الاستعمال في لسان العرب بشرف الرقبة وهو غير ظاهر

وقد اختلف الفقهاء في الرقبة المجزئة في كفارة اليمين هل يشترط أن تكون مؤمنة كما يشترط ذلك في كفارة القتل أم لا ؟ فقال أبو حنيفة وأبو قور وابن المنذر لا يشترط فيجزى عتق الكافرة عملاً باطلاق الآية . وقال الجمهور ومنهم الاوزاعي ومالك والشافعي : وأحمد واسحاق يشترط ذلك حملاً للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل والظهار إذ قال ( فتحرير رقبة مؤمنة ) كما يحمل المطلق في قوله تعالى ( وأشهدوا إذا تباعدتم ) على المقيد في قوله ( وأشهدوا ذوى عدل منكم ) واحتجوا أيضاً بما ورد في فضل عتق الرقبة المؤمنة من الأحاديث الصحيحة ، وبأنها عبادة يتقرب إلى الله بها فوجب أن تكون خاصة بأهل عبادته من المؤمنين كمال الزكاة وذبايح النسك ولهذا المعنى اشترط من اشترط ان يكون العشرة المساكين من المسلمين ومنهم مالك والشافعي . نعم ان الاسلام دين الرحمة العامة والصدقة فيه حتى على الكفار غير المحاربين مستحبة ، ولكن فرقاً بين الصدقة المطلقة وبين العبادات المحدودة المقيدة فتكفير الذنب إنما يرجح بما في العتق من اعانة العتيق على طاعته تعالى ومن قال باجزاء عتق الكافرة لا ينكر الاحتياط بتقديم المجمع عليه المتيقن إجزاؤه على المظنون المختلف فيه ان وجداً ، ولكنه يرى أن لا يصوم إذا استطاع عتق رقبه كافرة

﴿ فن لم يستطع فصيام ثلاثة أيام ﴾ أى فن لم يستطع إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فعمله صيام ثلاثة أيام ، وهى اذنى ما يكفر به عن يمينه فان عجز عنها لمرض نوى الصيام عند القدرة فان لم يقدر رجبى له عفو الله بحسن نيته وهمة عن يمينه والظاهر ان المستطيع من يجد ذلك فاضلاً عن نفقته ونفقة من



يعول ، وعن قتادة أنه من عنده خمسون درهما ، وعن ابراهيم النخعي من عنده عشرون درهما ، وعن الحسن من عنده درهمان واشترط الحنفية والحنابلة صوم الثلاثة الأيام متتابعة لقراءة شاذة في الآية ، وأجاز غيرهم التفرق لان القراءة الشاذة ليست قرآنا ولم تصح هنا حديثا ، فيقال إنها كتفسير من النبي ﷺ الآية

﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾ بالله أو باحد أسمائه أو صفاته فحنثتم أو أردتم الحنث وقيل « إذا » هنا مجرد الظرفية ليس فيها معنى الشرط فلا يقدر لها جواب وتقدم الكفارة على الحنث جائز وسيأتى دليله من السنة

﴿ واحفظوا أيمانكم ﴾ فلا تبدلوا في كل أمر ، ولا تكثروا من الايمان الصادقة فضلا عن الايمان الكاذبة ، وهو وجه في قوله تعالى ( ولا تجعلوا الله عرضة لاييمانكم ) وتقدم تفسيره في سورة البقرة - وإذا حلفتم فلا تنسوا ما حلفتم عليه ولا تمحنوا فيه إلا للضرورة عارضة أو مصلحة راجحة ﴿ كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون ﴾ أى مثل هذا البيان البديع وعلى نحوه يبين الله لكم آياته وأعلام دينه ليعدكم ويؤهلكم بذلك إلى شكر نعمه المادية والمعنوية على الوجه الذى يحبه ويرضاه ويكون سبباً للزيد عنده

### ( مباحث في الايمان )

١ - لا يجوز في الاسلام الحلف بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته ﴿

قال ﷺ « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » رواه الشيخان في صحيحيهما من حديث ابن عمر ، وروى عنه أيضا أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت » وروى أحمد والنسائي وصححه وابن ماجه عن قتيلة بنت صيفى « أن يهوديا أتى النبي ﷺ فقال إنكم تنددون ( أى تتخذون لله أنداداً ) وإنكم تشركون - وتقولون : ما شاء الله وشئت وتقولون : والكعبة فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن

يحلّفوا أن يقولوا ورب الكعبة ، ويقول أحدهم ماشاء الله ثم شئت . أى لبيان أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الرب ، وكان ذلك من عادة بعض الناس في الخطاب وليس المراد أنه كان مشروعاً ثم نهى عنه لقول اليهودى

وروى أبو داود والترمذى وحسنه والحاكم وصححه من حديث ابن عمر مرفوعاً « من حلف بغير الله فقد كفر » ورواه أحمد بلفظ « قد أشرك » وروى بهما . وروى أحمد والبخارى وأصحاب السنن عن ابن عمر قال « كان أكثر ما يحلف به النبى ﷺ يحلف : لا ومقلب القلوب » وثبت في الصحيحين الحلف بعزة الله تعالى . فإذا لافرق بين صفات الذات وصفات الأفعال .

وحكى الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جواز الحلف بغير الله تعالى . قالوا ومراده به ما يشمل القول بالكراهة ، إذ اختلف الفقهاء في حكمه فقبل حرام وقيل مكروه تحريماً وقيل تنزيهاً . وفصل بعضهم ففرق بين من يحلف بالشئ معظماً له كتعظيم الله تعالى أو دون تعظيمه ، وبين من يأتى بصيغة القسم لتأكيد الكلام على أسلوب العرب ، فالأول المحرم ، بل هو الذى يصح أن يحمل عليه حديث « قد كفر » كالذين يحلفون بمن يعتقدون عظمتهم من الصالحين ويلتزمون البر بقسمهم بهم ويخافون عاقبة الخنث . ومن هؤلاء من يحلف بالله كاذباً ولا يحلف بالبدوى ولا بالمتبولى وأمثالها كاذباً . والثانى حرام ، والثالث منه المكروه وهو ما فيه شبهة تعظيم دينى ، ومنه المباح وهو ما ليس فيه ذلك . وقد استلنا عن حكم الحلف بغير الله فأفتينا بما نصه ( ص ٨٥٨ من مجلد المنار السادس عشر )

صح في الأحاديث المتفق عليها أن النبى (ص) نهى عن الحلف بغير الله . ونقل الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جوازه قال بعضهم : أراد بعدم الجواز ما يشمل التحريم والكراهة ، فإن بعض العلماء قال إن النهى للتحريم وبعضهم قال إنه للكراهة . وبعضهم فصل فقالوا : إذا تضمن الحلف تعظيم المحلوف به كما يعظم الله

تعالى كان حراماً وإلا كان مكروهاً . أقول : وكان الأظهر أن يقال إن المحرم أن يحلف بغير الله تعالى حلفاً يلتزم به ماحلف عليه والبر به فعلاً أو تركاً ، لأن الشرع جعل هذا الالتزام خاصاً بالحلف به أى بأسمائه وصفاته ، فمن خالفه كان شارباً لشارع الله لم يأذن به الله . وبهذا يفرق بين اليمين الحقيقية وبين ما يجزىء بصيغة القسم من تأكيد الكلام وهو من أساليب اللغة . وقد قالوا بمثل هذه التفرقة في الجواب عن قول النبي ﷺ للأعرابي « أفلح وأبيه إن صدق » فقد ذكروا له عدة أجوبة منها نحو ما ذكرناه ، قال البيهقي : إن ذلك كان يقع من العرب ويمجرى على ألسنتهم من دون قصد للقسم ، والنهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف . وقال النووي في هذا الجواب : إنه هو الجواب المرضي . وأجاب بعضهم بقوله : إن القسم كان يجري في كلامهم على وجهين للتعظيم وللتأكيد ، والنهي إنما وقع عن الأول . وأقول إن هذا عندي بمعنى قول البيهقي : وقيل إنه نسخ ، وقيل إنه خصوصية للنبي ﷺ وقد ردوها . والظاهر أن ما كان من حلف قریش بأبائهم كان يقصد به التعظيم والالتزام ماحلف عليه ، ولذلك كان من أسباب النهي ، وإلا فلائهم مشركون غالباً .

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن ابن عمر أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم » فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت » وفي لفظ « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » فكانت قریش تحلف بأبائهم فقال « لا تحلفوا بأبائكم » رواه مسلم والنسائي . وروى الشيخان عنه أيضاً « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » رفعه إلى النبي ﷺ وهو حصر ، وفي معناه حديث أبي هريرة عند أبي داود والنسائي وابن حبان والبيهقي مرفوعاً « لا تحلفوا إلا بالله ، ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون » .

فهذه الأحاديث الصحيحة ولا سيما ماورد بصيغة الحصر منها صريحة في حظر الحلف بغير الله تعالى ويدخل النبي صلى الله عليه وسلم في عموم « غير الله تعالى » والكعبة وسائر ما هو معظم شرعاً تعظيماً يليق به ، ولا يجوز أن يعظم شيء

كما يعظم الله عز وجل ، ولا سيما التعظيم الذي يترتب عليه أحكام شرعية ، ولقد كان غلو الناس في أنبيائهم والصالحين منهم سبباً لهدم الدين من أساسه واستبدال الوثنية به . ونسأل الله الاعتدال في جميع الأقوال والأفعال

## ﴿ ٢ — جواز الحنث للمصلحة الراجحة والتكفير قبله ﴾

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن عبد الرحمن بن سمرة قال : قال رسول الله ( ص ) « إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأتت الذي هو خير وكفر عن يمينك » — وفي لفظ — « فكفر عن يمينك وأتت الذي هو خير » وفي لفظ عند أبي داود والنسائي وصححه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام « فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير » ورواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن عدي بن حاتم ، وأحمد ومسلم والترمذي عن أبي هريرة ما هو بمعنى حديث عبد الرحمن بن سمرة ، وفي بعض رواياتهم تقديم الأمر بالكفارة وفي بعضها تأخيرها ، فدل ذلك على جواز الأمرين . ورواية أبي داود والنسائي « فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير » نص في جواز التأخير بل ظاهرها وجوبه ، قال بعضهم : لولا الإجماع المنقول على جواز تأخير الكفارة لتعين القول بوجوبه عملاً بظاهر هذا الحديث

ومن أراد الحنث اختياراً لما هو خير مما حلف عليه أو مطلقاً وقدم الكفارة كان بشروعه في الحنث غير شائع في إثم لانه بتقديم الكفارة عنه صار مباحاً له ، ومن قدم الحنث كان شائعاً في معصية وقد يموت قبل أن يتمكن من الكفارة ، ولعل هذه هي حكمة إرشاد الحديث إلى تقديم الكفارة ، وبهذه الحكمة تبطل الفلسفة المتكلفة التي تعمل بها مانعو التقديم

وينقسم الحلف باعتبار المحلوف عليه إلى أقسام (١) أن يحلف على فعل واجب أو ترك حرام ، فهذا تأكيد لما كلفه الله إياه فيحرم الحنث ويكون إثمه مضاعفاً ،

(٢) أن يحلف على ترك واجب أو فعل محرم ، فهذا يجب عليه الحنث ، لأن عيینه معصية ، ومنه الحلف على إيذاء الوالدين وعقوقهما أو منع ذى حق حقه الواجب له (٣) أن يحلف على فعل مندوب أو ترك مكروه ، فهذا طاعة فيندب له الوفاء ويكره الحنث ، كذا قال بعضهم والظاهر وجوب الوفاء كما قالوا فى النذر (٤) أن يحلف على ترك مندوب أو فعل مكروه ، فيستحب له الحنث ويكره التماذى ، كذا قالوا ، وظاهر الحديث وجوب الكفارة والحنث مطلقاً أو بالتفصيل الآتى فيما بعده

(٥) أن يحلف على ترك مباح وقد اختلفوا فيه . قال الشوكانى فإن كان يتجاذبه رجحان الفعل أو الترك كالو حلف لا يأكل طيباً ولا يلبس ناعماً ففيه عند الشافعية خلاف ، وقال ابن الصباغ - ورجحه المتأخرون : أن ذلك يختلف باختلاف الاحوال ، وإن كان مستوى الطرفين فالأصح أن التماذى أولى ( أى من الحنث ) لأنه قال أى فى الحديث السابق « فليأت الذى هو خير » الخ اهـ

أقول : وقد غفلوا عن نهى القرآن عن تحريم الطيبات مطلقاً ، وإن آية كفارة الإيمان وردت فى هذا السياق ، والظاهر أن الحنث واجب إذا حلف على ترك جنس من المباح كالطيب من الطعام ، دون ما إذا حلف على ترك طعام معين كالطعام الذى فى هذه الصفحة مثلاً ، فإن الأول من قبيل التشريع بتحريم ما أحل الله كما فعلت الجاهلية فى تحريم بعض الطيبات ، وكفر بنعم الله ، والثانى أمر عارض لا يشبه التشريع ، فإن كان فى الحنث فائدة كجملة الضيف أو إدخال السرور على الأهل فالظاهر استحباب الحنث كما فعل عبد الله بن رواحة فى تحريمه الطعام ثم أكله منه لأجل الضيف ، كما تقدم فى تفسير الآية السابقة ، وقد عاتب الله تعالى نبيه على تحريم ما أحل له فى واقعة معلومة وامتن عليه وعلى المؤمنين بأنه فرض لهم نخلة أيمانهم كما هو مبين فى أول سورة التحريم ، وكل ما يدل على تحريم الحلال يسمى عيناً ومثله النذر الذى يلتزم به فعل شئ . أو تركه .

( ٣ - أقسام الإيمان بحسب صيغتها وأحكامها )

راجعت بعد كتابة ما تقدم فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية فرأيت فيها مباحث

وقواعد في الإيمان مفصلة أحسن تفصيل في عدة مواضع ومن أخصرها قوله - وهي المسألة الخامسة عشرة من الجزء الثاني (ص ٨٥) :

« قال شيخ الإسلام : إذا حلف الرجل يميناً من الإيمان فالإيمان ثلاثة أقسام :

(أحدها) ما ليس من أيمان المسلمين وهو الحلف بالخلقوات كالكعبة والملائكة والمشايخ والملوك والآباء وتربهم ونحو ذلك . فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها باتفاق العلماء بل هي منهي عنها باتفاق أهل العلم والنهي نهى تحريمي في أصح قولهم ففي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت - وقال - إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم » وفي السنن عنه أنه قال « من حلف بغير الله فقد أشرك »

(والثاني) اليمين بالله تعالى كقوله : والله لأفعلن فهذه يمين منعقدة فيها الكفارة إذا حنث فيها باتفاق المسلمين .

(والثالث) أيمان المسلمين التي هي في معنى الحلف بالله مقصود الحالف بها تعظيم الخالق لا الحلف بالخلقوات كالحلف بالنذر والحرام والطلاق والعتاق ، كقوله : إن فعلت كذا فعلى صيام شهر أو الحج إلى بيت الله . أو الحل على حرام لأفعلن كذا أو لا أفعله أو إن فعلته فنسائي طوائق وعبيدي أحرار وكل ما أملكه صدقة ونحو ذلك فهذه الأيمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال - قيل إذا حنث لزمه ماعلقه وحلف به - وقيل : لا يلزمه شيء - وقيل يلزمه كفارة يمين ، ومنهم من قال الحلف بالنذر يجزئه فيه الكفارة والحلف بالطلاق والعتاق يلزمه ما حلف به .

وأظهر الأقوال - وهو القول الموافق للأقوال الثابتة عن الصحابة وعليه يدل الكتاب والسنة والاعتبار - أنه يجزئه كفارة يمين في جميع أيمان المسلمين كقال الله تعالى (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم) وقال تعالى (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه » فإذا قال : الحل على حرام لأفعلن

كذا أو الطلاق يلزمه لا أقول كذا ، أو إن فعلت كذا فعلى الحج أو مالى صدقة  
أجزأه في ذلك كفارة يمين ، فإن كفر كفارة الظهار فهو أحسن .  
وكفارة اليمين بخير فيها بين العتق أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم وإذا  
أطعمهم أطعم كل واحد جارية من الجرايات المعروفة في بلده مثل أن يعطهم ثمان  
أواق أو تسع أواق بالشامى ويطعم مع ذلك إدامها كما جرت عادة أهل الشام في  
إعطاء الجرايات خبزاً ، وإذا كفر يمينه لم يقع به الطلاق ، وأما إذا يصد إيقاع  
الطلاق على الوجه الشرعى مثل أن ينجز الطلاق فيطلقها واحدة في طهر لم يصحها  
فيه ، فهذا يقع به الطلاق باتفاق العلماء وكذلك إذا علق الطلاق بصفة بقصد إيقاع  
الطلاق عندها مثل أن يكون صريداً للطلاق إذا فعلت أمراً من الأمور فيقول لها: إن  
فعلته فأنت طالق قصد أن يطلقها إذا فعلته ، فهذا مطلق يقع به الطلاق عند السلف  
وجماهير الخلف بخلاف من قصد أن ينهأها ويذجرها باليمين ولو فعلت ذلك الذى  
يكروه لم يحجز (لعله لم يرد) أن يطلقها بل هو مريد لها وإن فعلته لم يكن قصد اليمين  
لمنعها عن الفعل لا مريداً أن يقع الطلاق إن فعلته فهذا حلف لا يقع به الطلاق في  
أظهر قولى العلماء من السلف والخلف بل يحجزه كفارة يمين كما تقدم اهـ

#### ﴿ ٤ — مدارك الفقهاء في مقدار الكفارة من الطعام ﴾

هذه المسألة مبسوطة في المسألة الثالثة عشرة من الجزء الثانى من فتاوى ابن  
تيمية . وملخصها أن بعض العلماء جعل مقدار ما يطعم كل مسكين مقدراً بالشرع  
وبعضهم جعله مقدراً بالعرف . واختلف الذين رأوا أنه يقدر بالشرع فقال بعضهم  
ومنها أبو حنيفة : يطعم كل مسكين صاعاً تمر أو صاعاً من شعير أو نصف صاع  
من بر ، وقال بعضهم ومنهم أحمد يطعم كل واحد نصف صاع من تمر أو شعير أو  
ربع صاع من بر ، وقال بعضهم ومنهم الشافعى يكفي لكل مسكين مد واحد من  
أى نوع من هذه الأنواع . أقول : والصاع أربعة أمداد (والمد حفنة من كفى رجل  
معتدل) فالشافعى يوجب نصف ما أوجبه أحمد وهذا يوجب نصف ما أوجبه  
أبو حنيفة وسبب ذلك أنه لم يرد نص شرعى في تحديد ذلك كما علمت ، وإنما

استنبط من الآثار والعمل المروى عن بعض الصحابة والتابعين

قال « والقول الثاني أن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع فيطعم أهل كل بلد من أوسط ما يطعمون أهليهم قدرًا ونوعًا . وهذا معنى قول اسماعيل بن اسحاق كان مالك يرى في كفارة اليمين أن المد يجوز في المدينة . قال مالك : وأما البلدان فان لهم عيشا غير عيشنا فأرى أن يكفروا بالوسط من عيشهم لقوله تعالى ( من أوسط ما تطعمون أهليكم ) وهو مذهب داود وأصحابه مطلقا .

« والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول ، ولهذا كانوا يقولون الاوسط : خبز ولبن ، خبز وسمن ، خبز وتمر ، والاعلى : خبز ولحم . وقد بسطنا الآثار عنهم في غير هذا الموضع ، وبينا أن هذا القول هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار ، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله ، فان أصله أن ما لم يقدره الشارع فانه يرجع فيه إلى العرف . وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف لاسيما مع قوله تعالى ( من أوسط ما تطعمون أهليكم ) فان أحمد لم يقدر طعام المرأة ولا الولد ولا المملوك ، ولا يقدر أجرة الاجير المستخدم بطعامه وكسوته في ظاهر مذهبه ، ولا يقدر الضيافة الواجبة عنده قولاً واحداً ، ولا يقدر الجزية في أظهر القولين ولا الخراج الخ

ثم ذكر اختلاف في الادام وبين أن الصحيح وجوبه على من يطعمه أهله وأن العبرة بالعرف في كل حال من أحوال الرخص والقلاء والاعسار والايثار والصراف والشتاء وغير ذلك ، وذكر أن من جمع عشرة مساكين وعشاهم خبزاً أو أدماً من أوسط ما يطعم أهله أجزأه ذلك عند أكثر السلف ، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في إحدى الروايتين ، وهو أظهر القولين في الدليل ، فان الله أمر بالاطعام ولم يوجب التملك ، ورد ما احتج به على وجوب التملك بأن الشرع أوجب الاطعام لا التملك ولا التصرف ، ولم يقدر للمسكين مقداراً معيناً فيقال إنه ربما لم يستوفه في عشائه ، وانما أوجب الله التملك في صدقة الزكاة لانه ذكرها بلام الملك إلا ما كان في الرقاب وفي سبيل الله . واذا ملك المسكين مداً من البر أو غيره فربما باعه واشترى بشئنه شيئاً لا يؤكل فلا يكون المكفر مطعماً له كما أمره الله تعالى . اهـ بالمعنى .



## \* ٥ - أمر الإيمان يبنى على العرف والنية \*

أمر الإيمان مبني على العرف العام بين الناس بالاجماع لا على مدلولات اللغة واصطلاحات الشرع . فمن حلف لا يأكل لحما فأكل سمكاً لا يحنث وإن سماه الله لحماً . طرباً إلا إن نواه أو كان يدخل في عموم اللحم في عرف قومه ، ومن حلف على شيء ونوى معنى مجازياً غير الظاهر فاعبرة بنية لا بلفظه . وأما من يحلفه غيره يميناً على شيء فاعبرة بنية المحلف لا الخالف ، وإلا لم يكن للأيمان في التقاضى فائدة .

روى أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « يمينك على ما يصدقك به صاحبك » وفي لفظ لمسلم وابن ماجه « اليمين على نية المستحلف » وقد خصه بعضهم بكون المحلف هو الحاكم ، ولفظ « صاحبك » في الحديث يرد هذا التخصيص ، وقال بعضهم : الحاكم أو الغريم . وقد حكى القاضي عياض الاجماع على أن الخالف من غير استحلاف ومن غير تعلق حق بيمينه له نية ويقبل قوله . وأما إذا كان لغيره حق عليه فلا خلاف أنه يحكم عليه بظاهر يمينه ، سواء حلف متبرعاً أو باستحلاف غيره له ، وظاهر هذا : أنه لا فرق بين الحقوق الشخصية الخاصة والحقوق العامة المتعلقة بمصلحة الأمة والملة ، وأن المستحلف الظالم الذي لاحق له إذا أكره امرأ على الحلف بأن ينصره ويعينه على ظلمه وورى الخالف ونوى غير الظاهر فله العمل بنية ، فاسم الله لا يجعل وسيلة للظلم والاجرام ولا مانعاً من البر والتقوى والاصلاح .

واليمين الغموس والصابرة التي يهضم بها الحق أو يقصد بها الخيانة والغش لا يكفرها هتق ولا صدقة ولا صيام ، بل لا بد من التوبة وأداء الحقوق والاستقامة ، قال تعالى ( ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتنزل قسم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم ) وقال النبي ﷺ « من حلف على يمين صبر - وفي رواية زيادة - وهو فيها فاجر ، يقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان » رواه الشيخان وغيرهما . قال شراح الحديث : أو مال ذمي ونحوه ، وهذا مجمع عليه بين المسلمين ، وفي الاطلاق حديث أبي هريرة مرفوعاً عند أحمد وأبي الشيخ « خمس ليس هن كفارة : الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وبهت مؤمن ، ويمين صابرة يقطع بها مالا بغير حق »

(٩٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلُمُ  
 رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٤) إِنَّمَا يَرِيدُ  
 الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ  
 وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ؟ (٩٥)  
 وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا ، فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّيَا عَلَى  
 رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (٩٦) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
 جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا  
 ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

تقدم في تفسير آية البقرة (٢ : ٢١٩) يسألونك عن الخمر والميسر) أن الله تعالى  
 حرم الخمر بالتدرج ، وصدرنا الكلام هناك بحديث أبي هريرة عند الامام أحمد  
 في ذلك ، كما رواه السيوطي في أسباب النزول مختصراً . وروى في سبب نزول آيات  
 المائدة أن سعد بن أبي وقاص (رض) قال : « في نزل تحريم الخمر - صنع رجل من  
 الانصار طعاما فدعانا فأتاه ناس فأكلوا وشربوا حتى انتشوا من الخمر وذلك قبل  
 تحريم الخمر ، فتفاخروا فقالت الانصار : الانصار خير . وقالت قريش : قريش خير  
 فأهوى رجل بلحى جزور<sup>(١)</sup> فضرب على أنفى ففزره - فكان سعد مفزور  
 الانف - قال فأتيت النبي (ص) فذكرت له ذلك فنزلت هذه الآية ( يا أيها  
 الذين آمنوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ) الآية » رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم

(١) اللحي . بفتح فسكون منبت الاسنان ، والجزور ما يجزر من النعم أى يذبح  
 ويجزأ ، أى ضربه بفك رأس الجزور ، وفي رواية طويلة عند ابن جرير أنه لحي بعير .

وابن مردويه وابن النحاس في ناسخه ، وروى الطبراني عنه « انه نادى رجلا فعارضه فمر بد عليه فشجه فنزلت الآيات في ذلك »

وعن ابن عباس قال : إنما نزل تحريم الخمر في قبيلتين من قبائل الانصار شرىوا فلما أن ثمل القوم عبث بعضهم بمعض ، فلما أن هجوا جعل يرى الرجل منهم الانربوجه وبرأسه ولحيته : فيقول : صنع بي هذا أخى فلان - وكانوا إخوة ليس في قلوبهم ضغائن - والله لو كان رهوا رجيا ما صنع بي هذا . حتى وقعت الضغائن في قلوبهم : فأنزل الله هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر - إلى قوله - فهل أنتم منتهون ) فقال ناس من المتكلمين : هي رجس وهى في بطن فلان قتل يوم بدر ، وفي بطن فلان قتل يوم أحد ؟ فأنزل الله ( ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا - الآية ) رواه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي

وفي مسند أحمد وسنن أبي داود والنسائي والترمذي ان عمر كان يدعو الله تعالى « اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا » فلما نزلت آية البقرة قرأها عليه النبي ﷺ فظل على دعائه ، وكذلك لما نزلت آية النساء . فلما نزلت آية المائدة دعى فقرأت عليه ، فلما بلغ قول الله تعالى ( فهل أنتم منتهون ؟ ) قال انتهينا انتهينا »

والحكمة في تحريم الخمر بالتدرج : أن الناس كانوا مفتونين بها حتى انها لو حرمت في أول الاسلام لكان تحريمها صارفا لكثير من المدمنين لها عن الاسلام بل عن النظر الصحيح المؤدى إلى الاهتداء به لأنهم حينئذ ينظرون إليه بعين السخط فيرونه بغير صورته الجلية ، فكان من لطف الله تعالى وبالف حكمته أن ذكرها في سورة البقرة بما يدل على تحريمها دلالة ظنية فيها بحال الاجتهاد ليعترکہا من لم تتمكن فنتتها من نفسه (راجع ٣٣١ ج ٢) وذكرها في سورة النساء بما يقتضى تحريمها في الاوقات القريبة من وقت الصلاة ، إذ نهى عن قرب الصلاة في حال السكر ، فلم يبق للمصر على شرها إلا الاغتباق بعد صلاة العشاء وضرره قليل . وكذا الصبوح من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له ولا يخشى أن يمتد سكره إلى وقت الظهر ، وقليل ما هم ، وكان شيخنا يرى ان آية النساء نزلت قبل آية البقرة ، ثم تركهم الله تعالى على

هذه الحال زمانا قوى فيه الدين ، ورسخ اليقين ، وكثرت الوقائع التي ظهر لهم بها إثم الخمر وضررها ، ومنه كل ما ذكر في سبب نزول هذه الآيات

أخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبير قال : لما نزلت في البقرة ( يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ) شر بها قوم لقوله ( منافع للناس ) وتركها قوم لقوله ( إثم كبير ) منهم عثمان بن مظعون ، حتى نزلت الآية التي في النساء ( ٤ : ٤٣ ) لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ( فتركها قوم وشر بها قوم يتركونها بالنهار حين الصلاة ويشربونها بالليل ، حتى نزلت الآية التي في المائدة ( إنما الخمر والميسر ) الآية قال عمر « أفرنت بالميسر والأنصاب والأزلام ؟ بعداً لك وسحقاً فتركها الناس ، ووقع في صدور أناس من الناس منها ، فجعل قوم يمر (?) بالراوية من الخمر فتخرق فيمر بها أصحابها فيقولون : قد كنا نكرمك عن هذا المصروع . وقالوا ما حرم علينا شيء أشد من الخمر ، حتى جعل الرجل يلقي صاحبه فيقول : إن في نفسي شيئاً فيقول صاحبه لملك تذكر الخمر ! فيقول نعم ، فيقول إن في نفسي مثل ما في نفسك حتى ذكر ذلك قوم واجتمعوا فيه ، فقالوا : كيف نتكلم ورسول الله ﷺ شاهد ( أى حاضر ) وخافوا أن ينزل فيهم ( أى قرآن ) فأتوا رسول الله ﷺ وقد أعدوا له حجة ، فقالوا : أرايت حمزة بن عبد المطلب ومصعب بن عمير وعبد الله بن جحش أليسوا في الجنة ؟ قال : بلى قالوا أليسوا قد مضوا وهم يشربون الخمر ؟ فحرم علينا شيء دخلوا الجنة وهم يشربونه ؟ قل : قد سمع الله ما قلتم فإن شاء أجابكم فانزل الله ( إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ؟ ) فقالوا انتبهنا . ونزل في الذين ذكروا : حمزة وأصحابه ( ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا ) الآية » ولأصحاب التفسير المأثور روايات أخرى في سبب النزول وما كان من اجتهد بعض الصحابة في آيتي البقرة والنساء وقد بينا وجهه في تفسير آية البقرة ومنه حديث لابي هريرة وآثار سيأتي بعضها في سياق تفسير الآيات

﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ﴾ الخمر كل شراب مسكر ، وهذه التسمية لغوية وشرعية ، وقيل شرعية

فقط وهو قول ضعيف ، وقيل إن الخمر ما اعتصر من ماء العنب إذا اشتد وهذا أضعف مما قبله ولا دليل على هذا الحصر من اللغة ولا من الشرع ، وقد بينا ذلك في تفسير آية البقرة (ص ٣٣١ ج ٢)

ومن أحسن ما رد به على أصحاب هذا القول وأخصره: قول القرطبي: الأحاديث الواردة عن أنس وغيره على صحتها وكثرتها تبطل مذهب الكوفيين القائلين بأن الخمر لا يكون إلا من العنب ، وما كان من غيره لا يسمى خمرًا ولا يتناول اسم الخمر . وهو قول مخالف للغة العرب وللسنة الصحيحة وللصحابة ، لأنهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الأمر بالاجتناب تحريم كل ما يسكر ولم يفرقوا بين ما يتخذ من العنب وبين ما يتخذ من غيره ، بل سواوا بينهما وحرروا كل ما يسكر نوعه ولم يتوقفوا ولم يستفصلوا ولم يشكل عليهم شيء من ذلك ، بل بادروا إلى اتلاف ما كان من غير عصير العنب ، وهم أهل اللسان ، وبلغتهم نزل القرآن ، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا عن الإراقة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم ، وقد أخرج أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال « من الخنطة خمر ومن الشعير خمر ، ومن التمر خمر ومن الزبيب خمر ومن العسل خمر » وروى أيضاً « أنه خطب عمر على المنبر وقال: ألا إن الخمر قد حرمت وهي من خمسة ، من العنب والتمر والعسل والخنطة والشعير ، والخمر ما خمر العقل » وهو في الصحيحين وغيرهما - وهو ( أي عمر ) من أهل اللغة اه وقد تعقب هذا بعضهم بأنه يحتمل أن يكون بيانا للاسم الشرعي لا اللغوي وهذا التعقب ضعيف ولا ينفى عن الخنفة شيئاً ، لأنهم لا يقولون إن المسكر من غير عصير العنب خمر داخل في عموم الآية شرعاً . وجه ضعفه أن لفظ الخمر ليس اسماً لعمل شرعي لم يكن معروفاً قبل الشرع فلما جاء به الشرع أطلق عليه كلمة من اللغة تناولها بطريق المجاز اللغوي ، بل هو اسم لنوع من الشراب يمتاز عن سائر الاشربة بالاسكار . وهذه التسمية معروفة عنهم قبل نزول ما نزل من الآيات في الخمر وقد نزلت آية البقرة جواباً عن سؤال سألوه عن الخمر ، ولم يقل أحد من مفسري السلف ولا الخلف ولا خطر على بال أحد أنهم سألوه ﷺ عن خمر عصير العنب خاصة وأنها هي المقصودة بالجواب بأن فيها إثمها كبيراً ومنافع للناس ، وأن غيرها ألحق بها في التحريم

بطريق القياس أو بتفسير النبي والصحابة للخمر الشرعية وقد بينا فيما أوردناه آنفاً من أسباب النزول أنه لم يشق عليهم تحريم شيء كما شق عليهم تحريم الخمر وأن بعضهم كان يود لو يجد مخرجاً من تحريمها كما وجد المخرج من آية البقرة الدالة على تحريم الخمر بتسميتها إنما مع تصريح القرآن قبل ذلك بتحريم الاثم ولا جله تركها بعضهم وتفصي منه آخرون بتخصيص الاثم بما كان ضرراً محضاً لا منفعة فيه ، والنص قد أثبت أن في الخمر منافع ، وقد أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند الجزم بالنهاي عنها كما رأيت وكما ترى بعد . وقلنا كان يوجد عندهم من خمر العنب شيء فلو كان مسمى الخمر في لغتهم ما كان مسكراً من عصير العنب فقط لما بادروا إلى إهراق ما كان عندهم

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر أنه قال « نزل تحريم الخمر وإن بالمدينة يومئذ خمسة أشربة ، ما فيها من شراب العنب شيء » وروى أحمد والبخاري ومسلم في صحيحهم ما ونفراً عن أنس قال « كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب وسهيل بن بيضاء ونفراً من أصحابه عند أبي طلحة (هو زوج أم أنس) حتى كاد الشراب يأخذ منهم فأتى أت من المسلمين فقال : أما شئتم أن الخمر قد حُرمت ؟ فقالوا حتى ننظر ونسأل . فقالوا يا أنس اسكب ما بقي في إنائك ، فوالله ما عادوا فيها ، وما هي إلا التمر والبسر ، وهي خمرهم يومئذ » هذا لفظ أحمد . وزاد أنس في رواية أخرى « أبا دجاجة ومعاذ بن جبل في رهط من الأنصار » وفي رواية الصحيحين « أنه كان يسقيهم الفضيخ ، وهو شراب البسر والتمر يفضيخان أي يشدخان <sup>(١)</sup> وينبذان في الماء ، فاذا اشتد واختمر كان خمرأ وكان هذا أكثر خمر المدينة ، كما صرح به أنس ، وفي رواية لمسلم عنه « كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة ، وما شربهم إلا الفضيخ - البسر والتمر - فاذا مناد ينادي ، فقال اخرج فانظر ، فخرجت فاذا مناد ينادي : ألا إن الخمر قد حُرمت قال فخرجت في سلك المدينة ، فقال أبو طلحة : اخرج فأهرقها ، فهرقتها » الحديث نعم قد روى النسائي بسند رجاله ثقات عن ابن عباس مرفوعاً « حرمت الخمر قليلاً وكثيرها والمسكر من كل شراب » وقد اختلف في وصله وانقطاعه وفي رفعه ووقفه

(١) الفضيخ كسر الشئ ، الاجوف والشدخ كسر الشئ ، الرطب الاجوف وباجهها منع

وبين الناسائى علله ومن خالف فيه . ومعناه على تقدير صحته والاجتماع به أن الأثرية التي شأنها أن يسكر قليلها وكثيرها محرمة لذاتها بالنص سواء كانت من العنب أو الزبيب أو التمر أو البسر أو غير ذلك ، وأما سائر الأثرية التي ليس من شأنها الإسكار كالنبيذ <sup>(١)</sup> الذي لم يشند ولم يختمر وهو ما ينبذ من تمر أو زبيب أو غيرها في الماء حتى ينضج ويحول ماؤه فشربه حلال ما لم يصل إلى حد الإسكار ومن المعلوم أن الأنبذة يسرع إليها الاختمار في بعض البلاد كالخارة وبعض الأواني كالقرع والمزفت ، وأن من الناس من يسكر بها عند أدنى تغير يعرض لها أو إذا أكثر منها وإن لم تختمر ، ولأجل هذا اختلف العلماء في النبيذ فذهب الجمهور إلى أنه إذا صار يسكر الكثير منه فشرب الفليل منه يكون حراما لسد ذريعة السكر ، وهو إنما يسكر كثيره إذا تغير ولو بمحموضة قليلة . وذهب بمضهم إلى أنه لا يحرم منه حينئذ إلا المقدار المسكر ، لأنه لا يسمى خمرًا فيتناوله النص ، فإذا كان ما يشرب منه لم يسكر فلا وجه لقياسه على الخمر ، فإن صار بحيث يسكر فهو خمر لغة وشرعا ، كما هو المتبادر من فهم الصحابة للآية ومن تعليل عمر في خطبته لتسمية الخمر بأنهم اخامر العقل ، أو شرعا فقط ، ودلالة الحقيقة الشرعية أقوى من دلالة الحقيقة اللغوية في الأحكام

وقد قال النبي ﷺ «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» رواه مسلم وأبو داود والترمذي من حديث ابن عمر . وفي رواية لمسلم والدارقطني «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» وقد غلط ابن سيده في اقتصاره على قول صاحب العين : الخمر عصير العنب إذا أسكر ، ولعل سبب ذلك أن خمرة العنب كانت كثيرة في زمن تدوين اللغة فظن بمضهم أن الإطلاق ينصرف إليها لكثرتها وجودتها . ونقل الصحاح من المسانيد والسنن بيان معنى الخمر عن الصحابة أصبح من نقل جميع اللغويين للغة ولما لم يجد من اطلع من الخنفية على الأحاديث السابقة ونحوها تفصيلا منها الاتفاق على صحة الكثير منها جملا وإطلاق لفظ الخمر فيها على المسكر من غير العنب على مجاز التشبيه كما في فتح القدير ، واستدلوا على ذلك بما رواه البخاري عن ابن

(١) هو ما يسمى في مصر بالخشاف وفي سوريا بالتنوع - والصواب التقيع - وأما ما يسمى بالنبيذ الآن فهو الخمر المجمع على تحريمها ، لأنه قد مضى عليه مدة وهو مختمر

عمر قال « لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء » وهذه العبارة مبهمة لا يعرف لمن قالها وبأي مناسبة قالها ، فيحتمل أن يكون بعض الناس قد ذكر خمرة العنب فقال ابن عمر ما معناه : إن الخمر لما حرمت لم يكن يوجد في المدينة شيء من خمرة العنب وإنما كانت خمر أهلها من التمر والبسر في الغالب . ويحتمل أن يكون معنى كلامه أن الله حرم الخمر ولأجل هذا لا يوجد في المدينة منها شيء ، وبهذا يجمع بين سائر الأحاديث والآثار التي تقدم بعضها حتى عنه وعن أبيه وإلا كانت متعارضة ، ولما كانت العبارة محتملة لعدة وجوه سقط الاستدلال بها على ما قالوه ولا يمكن الجمع بينها وبين ما عارضها بحمل ما خالفها على المجاز ، لأن تلك العبارات تأتي أن تكون تشبيها كقول عمر في خطبته « ونزل تحريم الخمر وهي من خمسة العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل » فهل يمكن أن يقال نزل تحريم خمرة العنب وهي من خمسة أشياء الخ ؟ أم يمكن أن يقال : نزل تحريم ما يشبه الخمر في الاسكار وهو من خمسة أشياء : العنب والتمر ؟ ألا إن هذا لا يقوله أحد يفهم العربية ، وإن كان يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ما لا يجيزه الحنفية .

أطلنا هذه الاطالة في بيان حقيقة الخمر لأنه قد ظهر في الناس من عهد بعيد مصداق ماورد في الحديث من استحلال أناس لشرب الخمر بتسميتها بغير اسمها ، وقد اخترع الناس بعد زمن التنزيل أنواعا كثيرة من الخمر أشد من خمرة العنب ضرراً في الجسم والعقل باتفاق الأطباء ، وأشد إيقاعاً في العداوة والبغضاء ، وصداً عن ذكر الله وعن الصلاة . والقول بأنه لا يحرم منها قطعا إلا ما كان من عصير العنب وأنه يحرم من غيرها القدر المسكر فقط . يجري الناس على شرب القليل من تلك السوموم المهلكة ، والقليل يدعو إلى الكثير . فلا دمان فالأهلاك ، ففي هذا القول مفسدة عظيمة ، وليس في تضعيفه وترجيح قول جمهور السلف والخلف عليه إلا المصلحة الراجحة وسد ذرائع شرور كثيرة .

وأما الميسر فهو في أصل اللغة الفمار بالقداح في كل شيء كما نقله لسان العرب عن عطاء ثم غلب في كل مقامرة وقد بينا الأقوال في اشتقاقه في تفسير آية البقرة ( ص ٣٣٢ ج ٢ ) وبيننا هنالك معنى القداح التي كانوا يتقاصرون بها وهي



الأزلام والأقلام والسهام ولذلك عدنا إلى بيانها والفرق بين القداح الميسر التي يتقاصرون بها وبين ما كانوا يستقسمون به للتناول والتشاور في تفسير الآية الثالثة من سورة المائدة (ص ٤٧-٥١ ج ٦)

كل قمار ميسر محرم بالنص إلا ما أباحه الشرع من المراهنة في السباق والرماية وقد ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رض) أنه قال: الشطرنج من الميسر رواه ابن أبي حاتم. وروى أيضا عن عطاء ومجاهد وطاوس أو اثنين منهم - قالوا كل شيء من القمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز: وروى عن رشدين<sup>(١)</sup> بن سعد وضرة بن حبيب قالا «حتى الكعاب والجوز والبيض التي تلعب بها الصبيان» وعن ابن عمر: الميسر هو القمار، وعن ابن عباس: الميسر هو القمار كانوا يتقاصرون في الجاهلية إلى مجيء الإسلام فنهاهم الله عن هذه الأخلاق القبيحة. وعن سعيد بن المسيب: كان ميسر أهل الجاهلية بيع اللحم بالشاة والشاتين (أي من ميسرهم) ذكر ذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره.

ثم ذكر حديث أبي موسى الأشعري عند ابن أبي حاتم «اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يزجر بها زجراً فانها من الميسر» وقال حديث غريب وفسر الكعاب بالنرد. وأقول: الحديث ضعيف وهو من طريق عثمان بن أبي العاتكة عن علي بن زيد وعلي هذا ضعيف وضعفوا عثمان في روايته عنه.

ثم ذكر حديث بريدة بن الخصيب الأسلمي «من لعب بالنردشير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه» رواه مسلم، ولعل الحكمة في تشبيه اللعب به «ما» ذكر أن المقامرة به كالمقامرة على لحم الخنزير لا على لحم الأنعام الذي كانت العرب تقاصر عليه في الجاهلية. وأيد هذا بحديث أبي موسى عند مالك وأحمد وأبي داود وابن ماجه «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله» وقد روى مرفوعاً وموقوفاً على أبي موسى من قوله:

ثم ذكر أن ابن عمر قال في الشطرنج إنه من النرد وأن علياً قال: إنه من الميسر

(١) رشدين بكسر الراء وسكون الشين المعجمة كان رجلاً صالحاً فأدر كته غفلة الصالحين فخلط في الحديث فحكوا بضمه لذلك.

قال : وانص على تحريمه مالك وأبو حنيفة وأحمد وكرهه الشافعي رحمه الله تعالى أقول : ان ماروى عن على رضى الله عنه هو الذى بين لنا وجه ماورد فى النرد (وهو المسعى الآن بالطاولة) من الحديث ، وهو انه كان من لعب القمار ، ويؤيده التشبيه الذى بينا حكمته فى حديث مسلم . والظاهر أن من حرم الشطرنج حرمه من حيث كونه قماراً ، ومن كرهه كرهه لكونه مدعاة الغفلة عن ذكر الله لأن أكثر لاعبيه يفرطون فى الاكثار منه ، وسنزيد المسألة بيانا فى تفسير الآية التالية

وأما الانصاب فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وغير واحد : هى حجارة كانوا يذبحون قرايبهم عندها ، ذكره ابن كثير أيضاً . وروى أنهم كانوا يعبدونها ويتقرَّبون إليها وتحقيق ذلك تقدم فى تفسير (وما ذبح على النصب) فى أول السورة (ص ١٤٦ ج ٦)

وأما الازلام فهى قداح أى قطع رقيقة من الخشب مهيئة السهام كانوا يستقسمون بها فى الجاهلية لأجل التفاؤل أو التشاؤم ، وقد شرحنا معناها وطريقة الاستقسام بها فى أوائل السورة (ص ١٤٧ - ١٥٣ ج ٦) وبيننا الفرق بين خرافة الاستقسام وسنة الاستخارة فى ارجع هنالك

وأما الرجس فهو المستقذر حساً أو معنى . وقال الزجاج : الرجس فى اللغة اسم لسكر ما استقذر من عمل ، فبالغ الله فى ذم الأشياء المذكورة فى الآية فسماها رجساً . أقول وقد ذكر فى تسع آيات من القرآن ليس فيها موضع يظهر فيه معنى القذارة الحسية إلا قوله تعالى ( ٦ : ١٤٥ ) قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس ) بناء على أن قوله « فإنه رجس » عائِد إلى جميع ماذكر : أى فإن ذلك أو ما ذكر رجس ، ومثله ( وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعذاب ونجرب فيها من العيون لئلا تأكلوا من ثمرة ) أى من ثمر ذلك أو ما ذكره ، واستشهد الزمخشري لهذا الأخير بقول رؤية :

ففى خطوط من سواد وبلق كأنه فى الجلد توليع البهق وذكر أن رؤية سئل عن ذلك فقال : أردت كأن ذلك ، ويحتمل أن يراد بالرجس أنها قدر معنوى من حيث كونها ضارة ومحققة تماقها الأنفس . وقد فسر بعضهم الرجس

في الآية التي نفسرها بالآثم وهو ما كان ضاراً ، وقد بينا ضرر الحجر والميسر في تفسير آية البقرة من عدة وجوه

وقال الراغب : الرجس الشيء القذر ، يقال رجل رجس ، ورجل رجاس ،

قال تعالى ( رجس من عمل الشيطان ) والرجس يكون على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من نكل ذلك كالميتة فان الميتة تعاف طبعاً وعقلاً وشرعاً . والرجس من جهة الشرع الحجر والميسر ، وقيل ان ذلك رجس من جهة العقل ، وعلى ذلك نبه بقوله ( وإنهما أكبر من نفعهما ) لأن كل ما يوفى إثم على نفعه فالمقتل يقتضى تجنبه . وجعل السكاقر رجساً من حيث ان الشرك بالمقتل أقبح الأشياء ، قال تعالى ( وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم ) الخ

وقوله تعالى ( رجس من عمل الشيطان ) نص في كون الرجس معنوياً ، وهو محمول على جميع ما ذكر من الحجر والميسر والانصاب والازلام ، كما قال في آية أخرى ( فاجتنبوا الرجس من الأوثان ) وكانت الانصاب والازلام من لوازم الأوثان ، وأما رجس الحجر والميسر فبيانه في الآية التالية .

وقد استدل بعض الفقهاء بالآية على كون الحجر نجاسة العين فتكفوا كل التكاف إذ زعموا ان (رجس) خبر عن الحجر وخبر ما عطف عليها محذوف ، ولو سلم لهم هذا لما كان مفيداً للنجاسة الحجر نجاسة حسية ، فان نجس العين ما كان تشبيهاً القذارة كالبول والغائط ، والحجر ليست قدرة العين ، والصواب ان (رجس) خبر عن الحجر والميسر والانصاب والازلام كما قلنا نبهاً للجمهور . لأن هذا هو المبدأ إلى الفهم من العبارة ، ولأنه الأصل في الإخبار عن الميتة ، ما عطف عليه ، ولأنه في الانصاب والازلام يوافق قوله تعالى ( فاجتنبوا الرجس من الأوثان ) وأما إفراجه مع كونه خبراً عن متعدد فلا لأنه مصدر يستوى فيه القليل والكثير ، كقوله تعالى ( إنما المشركون نجس ) أو لأن في الكلام مضافاً قديماً ان تعاطى ما ذكر رجس من عمل الشيطان ، فقوله تعالى ( من عمل الشيطان ) تفسير ، ايضاح السكون ما ذكر رجساً ، ومعنى كونها من الشيطان انها من الأعمال التي يبن لأعدائه

بنى آدم ابتداعها وإيجادها ، ثم هو يوسوس لهم ، أن يعكفوا عليها ، ويزينها لهم ، لما فيها من شدة الضرر بهم

﴿ فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ أى فاذا كان الامر كذلك فاجتنبوا هذا الرجس كله - أو فاجتنبوا ما ذكر كاه أى ابتدوا عنه وكونوا في جانب غير الجانب الذى هو فيه ، رجاء أن تفلحوا وتفوزوا بما فرض عليكم من نزكية أنفسكم ، وتحملينها بذكر ربكم ، ومراعاة سلامة أبدانكم والنواد والتأخى فيما بينكم ، وتعاطى ما ذكر يصد عن ذلك ويحول دونه كما بيته تعالى بقوله :

﴿ إنا يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ﴾ بين حظ الشيطان من الناس في الخمر والميسر دون ما قرن بهما في الآية الأولى من الانصاب والازلام لأن بيان تحريمهما هو المقصود بالذات ، وقد تقدم في أول السورة ( أى في الآية الثالثة منها ) تحريم ما ذبح على النصب والاستقسام بالازلام وكون ذلك فسقا وكان المؤمنون قد تركوها لأنهما من أعمال الجاهلية وخرافات الوثنية . والخطاب هنا للمؤمنين الذين طهرهم التوحيد من خرافات الشرك كلها ، ولذلك قال عمر عند نزول الآية « أقرنت بالميسر والانصاب والازلام ؟ بعدا لك وسحقا فلمن ذلك أن ذكر الانصاب والازلام - وهما من الخرافات الاعتقادية - ولزها مع الخمر والميسر - وهما من الرذائل المسالية والاجتماعية - قد أريد به أن كل ذلك من رجس الجاهلية ، وأنه لا يليق شيء منه باهل الحنيفية .

والعداوة ضرب من التجاوز الذى هو أصل معنى مادة (عدا يمدو) وهو تجاوز الحق إلى الإيذاء قال في لسان العرب : والعادى الظالم يقال : لا أشمت الله بك عاديك - أى عدوك الظالم لك . قال أبو بكر : قول العرب فلان عدو فلان : معناه فلان يمدو على فلان بالكره ويظلمه اه وقالوا أيضا العدو ضد الصديق وضد الولي أى المولى فعلم من ذلك أن العداوة سيئة عملية ، والبغضاء انفعال في القلب وأثر في النفس فهو ضد المحبة فالعداوة والبغضاء يمتد معان ويوجد أحدهما دون الآخر أما كون الخمر سببا لوقوع العداوة والبغضاء بين الناس حتى الاصدقاء منهم

فمعروف، وشواهد كثيرة، وعلمته أن شارب الخمر يسكر فيفقد العقل الذي يعقل الإنسان - أي يمنعه من الأقوال والأعمال القبيحة التي تسوء الناس - ويستولى عليه حب الفخر السكاذب، ويسرع إليه الغضب بالباطل، وقد جرت عادة محبي الخمر على الاجتماع للشرب، فقلما تكون ذائلهم قاصرة عليهم، غير متعديّة إلى غيرهم، وكثيرا ما تمتدّى إلى غير من يشرب معهم، كالأهل والجيران، والخلائط والعشراء وقد تقدم في أسباب نزول الآيات بعض الشواهد على ذلك، ومن أغرب أخبار شذوذ السكر الذي يفضي مثله عادة إلى العداوة والبغضاء والمهرج والقتال، حديث على مع عمه حمزة (رضي الله عنهما) وما خصه «أنه كان له شارفان (ناقتان مسننان) أراد أن يجمع عليهما الأذخر (نبات طيب الرائحة) مع صائغ يهودي ويديه للصواعين ليستعين بشمنه على وليه فاطمة عليها السلام عند إرادة البناء بهما، كان عمه حمزة يشرب الخمر مع بعض الأنصار ومعه قينة تغنيه - فانشدت شعر احتشنته به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما ليأكل منها الشرب فتدار حمزة وجب أسنمتها وبهر خواصرهما وأخذ من أكبادهما - فلما رأى على ذلك تألم ولم يلبث عينيّه وشكتا حمزة إلى النبي ﷺ فدخل النبي على حمزة - ومعه على وزيد بن حارثة فتقيط عليه وطقق يومه، وكان حمزة ثلما قد اهرت عيناه فنظر إلى رسول الله ﷺ وقال له ولمن معه وهل أنتم إلا عبيد لأبي؟ فلما علم النبي ﷺ أنه نمل نسكس على عقبيه القهقري وخرج هو ومن معه «والحديث في الصحيحين، ولولا حلم الرسول وعصمته بعقله، وأدب على وفضله، وبلاء حمزة في إقامة الاسلام وقربه، لما وقعت هذه الحادثة عند الحد الذي وقفت عنده

وان حوادث العداوة والبغضاء التي يثيرها السكر وما ينشأ عنها من القتل والضرب والعدوان والسلب، والفسق والغش، ومن إفشاء الأسرار، وعتك الاستتار، وخيانة الحكومات والأوطان، قد سارت بإخبارها الركبان، وما زالت حديث الناس في كل زمان ومكان

وأما الميسر فهو مشار للعداوة والبغضاء أيضا لسكن بين المتقاربين، فان تعدام فالي الشامتين والعائنين، ومن تضييع عليهم حقوقهم من الدائنين وغير الدائنين، وان

المقامر ليفرط في حقوق الوالدين والزوج والولد ، حتى يوشك أن يمقته كل أحد . قال الفخر الرازي : وأما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بأرباب الأموال ، لأن من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك إلى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالبا فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال ، وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده !! ولا شك أنه بعد ذلك يصير فقيراً مسكيناً ، ويصير من أعدى الأعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له . اهـ

وأما كون كل من الخمر والميسر يصد عن ذكر الله وعن الصلاة - وهو مفسدتهما الدينية - فهو أظهر من كونهما مشاراً للمداوة والبغضاء - وهو مفسدتهما الاجتماعية - لأن كل سكرة من سكرات الخمر ، وكل مرة من لعب القمار ، تصد السكران واللعب وتصرفه عن ذكر الله الذي هو روح الدين ، وعن الصلاة التي هي عماد الدين ، إذ السكران لا عقل له يذكر به آلاء الله وآياته ، ويثنى عليه بأسمائه وصفاته ، أو يقيم به الصلاة التي هي ذكر لله ، وزيادة أعمال تؤدي بنظام الغرض وقصد ، ولو ذكر السكران ربه ، وحاول الصلاة لم تصح له ، والمقامر تتوجه جميع قواه العقلية إلى اللعب الذي يرجو منه الربح ويخشى الخسارة فلا يبقى له من نفسه بقية يذكر الله تعالى بها ، أو يتذكر أوقات الصلاة وما يجب عليه من المحافظة عليها ، ولعله لا يوجد عمل من الأعمال يشغل القلب ويصرفه عن كل ماسواه ويحصر همه فيه مثل هذا القمار ، حتى إن المقامر ليقيم الحريق في داره وتنزل المصائب بأهله وولده ، ويستصرخ ويستغاث فلا يصرخ ولا يُغيث ، بل يعضي في لعبه ، ويكل أمر الحريق إلى جند الاطفاء ، وأمر المصابين من الأهل إلى المواسين أو الأطباء ، وما زال الناس يتناقلون النوادر في ذلك عن المقامرين ، من الأولين والمعاصرين

على أن المقامر إذا تذكر الصلاة أو ذكره غيره بها ، وترك اللعب لأجل أدائها ، فإنه لا يكاد يؤدي منها إلا الحركات البدنية بدون أدنى تدبر أو خشوع ، ولا سيما إذا كان يريد أن يعود إلى اللعب . نعم إنه قد يأتي بأفعال الصلاة تامة فيفضل السكران بهذا إذ لا يكاد يأتي منه ضبط أفعاله ، ولكن السكران قد يفضل بأعمال القلب والخشوع ولو بشير عقل . فكم من مسكران يذكر الله تعالى ويذكر ذنوبه حتى سكره ويبكي يدعو

الله تعالى أن يتوب عليه. لقيت مرة سكرانا في أحد شوارع القاهرة فأقبل علي يقبل يدي ويسكني ويقول ادع الله لي أن يتوب علي من السكر ويغفر لي ، أنت ابن الرسول ، ودعاؤك مقبول . وأمثال هذا الكلام ، وإذا كان الله تعالى لا يقبل صلاة السكران لأنه لا يعقل ما يقول وما يفعل ، فهو بالأولى لا يقبل صلاة المقامر الذي يقف بين يديه ، وقلبه مشغول عنه بما حرمه عليه ، فلا يتدبر القرآن ، ولا يخشع للرحمن ، وهو عاقل مكلف قادر علي مجاهدة نفسه ، وتوجيهها إلى مراقبة ربه . ولا يفيد مثل هذا المصلي الساهي عن صلاته افتناء الفقهاء بصحتها ، إذا كملت شروطها وفروضها ، فما كل صحيح عند علماء الرسوم بمقبول ( فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ) قد يقال ان الله تعالى قد بين بهذه الآية علمتين لنحرим الخمر والميسر - إحداهما اجتماعية والأخرى دينية ، والدينية تصدق على الآعاب التي اشتد ولوع كثير من الناس بها كالشطرنج ، فالظاهر أن تعد بذلك محرمه كالميسر لأنها تصد عن ذكر الله . وعن الصلاة ، وإن كان اللعب بها على غير مال ؟ قال السيد الألوسي في هذا المقام من تفسيره ( روح المعاني ) : وقد شاهدنا كثيراً ممن يلعب بالشطرنج يجرى تينهم من العجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الغيل ، وتكبله الفرس ، ويصوح من همومه الرخ بل يتساقط ريشه ، ويحار لشناعته يبدق الفهم ، ويضطرب فرزين العقل ، ويموت شاه القلب ، وتسود رقعة الأعمال . اهـ

وأقول : ان اللعب بالشطرنج إذا كان على مال دخل في عموم الميسر وكان محرماً بالنص كما تقدم ، وإذا لم يكن كذلك فلا وجه للقول بتحريمه قياساً على الخمر والميسر إلا إذا تحقق فيه كونه رجساً من عمل الشيطان ، موقفاً في العداوة والبغضاء ، صادراً عن ذكر الله وعن الصلاة ، بأن كان هذا شأن من يلعب به دائماً أو في الغالب . ولا سبيل إلى إثبات هذا ، وانما نعرف من لاعبي الشطرنج من يحافظون على صلاتهم وينزهون أنفسهم عن العجاج والحلف الباطل ، وأما الغفلة عن الله تعالى فليست من لوازم الشطرنج وحده ، بل كل لعب وكل عمل فهو يشغل صاحبه في أثنائه عن الذكر والفكر فيما عداه إلا قليلاً ، ومن ذلك ما هو مباح وما هو مستحب أو واجب . كالمب

الخليل والسلاح والأعمال الصناعية التي تعد من فروض الكفايات ، ومما ورد النص فيه من اللعب لعب الحبشة في مسجد النبي ﷺ بحضرته ، وإنما عيب الشطرنج من أنه أشد الألعاب إغراء باضاعة الوقت الطويل ، وأهل الشافعي كرهه لأجل هذا ، ونحمد الله الذي عافانا من اللعب به وبغيره ، كما نحمده حمداً كثيراً أن عافانا من الجرأة على التحريم والتحليل ، بغير حجة ولا دليل .

ولما بين جل جلاله علة تحريم الخمر والميسر وحكمته أكد به قوله ﴿ فقل أنتم منتهون ﴾ فهذا استنهام يتضمن الأمر بالانتهاء . قال الكشاف : من أبلغ ما ينهى به كأنه قيل قد تلى عليكم ما فيهما من أنواع الصوارف والموانع . فقل أنتم مع هذه الصوارف منتهون ؟ أم أنتم على ما كنتم عليه كأن لم توعظوا ولم تنجزوا ؟

قل هذا بعد بيان ما أكد الله تحريم الخمر والميسر في هاتين الآيتين من سبعة وجوه وتبعه في ذلك الرازي وغيره ، ونحن نبين المؤكدات بأوضح مما بينوها به وأوسع فنقول (أحدها) أن الله تعالى جعل الخمر والميسر رجساً وكلة الرجس تدل على منتهى القبح والخبث ولذلك أطلعت على الأوثان كما تقدم فهي أسوأ مفهوماً من كلمة الخبيث ، وقد علم من عدة آيات أن الله أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وقد قال النبي ﷺ « الخمر أم الخبائث » رواه الطبراني في الأوسط من حديث عبد الله ابن عمرو وقال « الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ، ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته » رواه الطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن عمر وكذا من حديث ابن عباس بلفظ « من شربها وقع على أمه » الخ وليس فيه ترك الصلاة ، وقد علم السيوطي على هذه الأحاديث في جامعها بالصحة .

(ثانيها) أنه صدر الجملة بانما الدالة على الحصر المبالغة في ذمهما ، كأنه قال : ليست الخمر وليس الميسر إلا رجساً فلا خير فيهما البتة .

(ثالثها) أنه قرنهما بالانصاب والأزلام التي هي من أعمال الوثنية وخرافات الشرك ، وقد أورد المفسرون هنا حديث « مدمن الخمر كهابد وثن » رواه ابن ماجه عن أبي هريرة ، وفي سنده محمد بن سليمان الأصبهاني صدوق يخطئ ضعفه النسائي (رابعها) أنه جعلها من عمل الشيطان ، لما ينشأ عنهما من الشرور والطغيان ،



وهل يكون عمل الشيطان ، إلا موجبا لسخط الرحمن ؟  
 (خامسها) أنه جعل الأمر بتركهما من مادة الاجتناب وهو أبلغ من الترك  
 لأنه يفيد الأمر بالترك مع البعد عن المتروك بأن يكون التارك في جانب بعيد عن  
 جانب المتروك كما تقدم . ولذلك نرى القرآن لم يعبر بالاجتناب إلا عن ترك الشرك  
 والطاغوت الذى يشمل الشرك والأوثان وسائر مصادر الطغيان ، وترك الكبائر عامة  
 وقول الزور الذى هو من أكبرها ، قال تعالى ( فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا  
 قول الزور ) وقال ( واجتنبوا الطاغوت ) كما قال ( والذين اجتنبوا الطاغوت أن  
 يعبدوها ) وقال ( الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم )

(سادسها) أنه جعل اجتنابهما معدّا للفلاح ومرجاة له ، فدل ذلك على أن  
 ارتكباها أس الخسران والخلية فى الدنيا والآخرة .

(سابعها وثامنها) أنه جعلهما منارا للعداوة والبغضاء وهما شر المفسدات الدنيوية  
 المتعمدة إلى أنواع من المعاصى فى الأموال والأعراض والأنفس ولذلك سميت المنورة  
 بأمر الخبائث وأم الفواحش ، وقد قيل إن امرأة فاسقة راودت رجلا صالحا عن نفسه  
 فاستمعهم فسقته الخمر فزنى بها وأغرته بالقتل فقتل ، حكوا هذا عن بعض الأمم الغابرة  
 ومثله كثير فى هذا الزمان ، وقد قال بعض الفساق فى مصر : إنه لولا السكر لقل  
 أن يوجد فى الناس من يقرب من هؤلاء البغايا العموميات . وقد علم مما تقدم أن هاتين  
 مفسدتان منفصلتان ، لأن العداوة غير البغضاء فيجتمعان ويفترقان .

(تاسعها وعاشرها) أنه جعلهما صادين عن ذكر الله وعن الصلاة وهما روح الدين  
 وعماده ، وزاد المؤمن وعقاده ، وقد علم مما تقدم أيضا أن الصد عن ذكر الله غير  
 الصد عن الصلاة .

(حادى عشرها) الأمر بالانتهاء عنهما بصيغة الاستفهام المقرون بفاء السببية  
 وهل يصبح الفصل بين السبب والمسبب ؟ وفى الآية التالية ثلاثة مؤكّدات أخرى  
 نوردتها معدودة مع ما قبلها :

(ثانى عشرها) قوله عز وجل ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ أى أطيعوا  
 الله تعالى فيما أمركم به من اجتناب الخمر والميسر وغيرهما ، كما تجتنبون الأنصاب

والإلزام أو أشد اجتنابا وفي كل شيء ، وأطيعوا الرسول فيما بينه لكم مما نزل الله عليكم ومنه قوله « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » وقد تقدم قريبا .

(ثالث عشرها) قوله عز وجل ﴿واحدروا﴾ أي احذروا عصيانهم أو ما يصيبكم إذا خالفتهم أمرهما من فتنه الدنيا وعذاب الآخرة ، فانه ما حرم عليكم إلا ما يضركم في دنياكم وآخرتكم قال تعالى (٢٤ : ٦٣) فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم )

(رابع عشرها) الانذار والتهديد في قوله ﴿فان توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين﴾ أي فان توليتم وأعرضتم عن الطاعة ، فاعلموا أنما على رسولنا أن يبين لكم ديننا وشرعنا وقد بلغه وأبانه وقرن حكمه بأحكامه وعلينا نحن الحساب والعقاب وسنرونه في إبانته ، كما قال ( فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب ) وانما الحساب لأجل الجزاء لم يؤكد تحريم شيء في القرآن مثل هذا التأكيد . ولا قر بامنه ، وحكمته شدة افتتان الناس بشرب الخمر ، وكذا الميسر ، وتأولهم كل ما يمكن تطرق الاحتمال اليه من أحكام الأديان التي تخالف أهواءهم ، كما أولت اليهود أحكام النوراة في تحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا وغيره ، وكما استحل بعض فساق المسلمين شرب بعض الخمر بتسميتها بغير اسمها ، إذ قالوا هذا نبيذ أو شراب لا يسكر إلا الكثير منه وقد أحل مادون القدر المسكر منه فلان وفلان - يقولون ذلك فيما هو خمر لاحظ لم من شربه إلا السكر

بل تجرأ بعض غلاة الفساق على القول بأن هذه الآيات لا تدل على تحريم الخمر ، لأن الله قال « فاجتنبوه » ولم يقل : حرمته فاتركوه . وقال « فهل أنتم منتهون » ولم يقل فانتبهوا عنه ، وقال بعضهم : سألنا هل أنتم منتهون ؟ فقالنا : لا . ثم سكت وسكتنا ، ويصدق على هؤلاء قوله تعالى ( اتخذوا دينهم هزوا ولعبا ) ويمكن أن يقال : إن هذا الغلو قلما يصدر عن من كان صحيح الإيمان - فما قاله تعالى أبلغ في تحريم مما قالوا

أما المؤمنون فقد قالوا : اتهمنا ربنا وقال بعضهم اتهمنا ، اتهمنا أكدوا الاستعجابه

والطاعة كما أكد عليهم التحريم وكان فيهم المدمنون للخمر من عهد الجاهلية، حتى شق عليهم تحريمها، فكان أشد من جميع التكاليف الشرعية، وكانوا قد اجتهدوا في آية البقرة لأن الدلالة على التحريم فيها ظنية غير قطعية، كما بيناه غير مرة، فلما جاء الحق اليقين والتحريم الحازم انتهوا وأهرقوا جميع ما كان عندهم من الخمر في الشوارع والأزقة حتى ظل أثرها وريحها زمنا طويلا، وقد قدح بعض أذكياهم زناد الفكر عسى أن يهتدوا إلى شيء يجدون فيه بعض الرخصة من النبي ﷺ فلم يجدوا إلا أن من قدمات من أهل بدر وأحد، كسيد الشهداء حمزة عم الرسول ﷺ وغيره ماتوا وهم دائبون على شربها، فلم تغن عنهم هذه الشبهة شيئا، لأن الله لا يكلف الناس العمل بأحكام الشريعة قبل نزولها. وهاك بعض ماورد في ذلك زائداً على ما أوردنا من قبل

روى البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة قال «قام رسول الله فقال: يا أهل المدينة، إن الله يعرض عن الخمر تعريضا لا أدري لعله سينزل فيها أمره» - أي قاطم - ثم قام فقال «يا أهل المدينة إن الله قد أنزل إلى تحريم الخمر، فمن كتب منكم هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشربها»

وأخرج مسلم وأبو يعلى وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال «يا أيها الناس، إن الله قد عرض بالخمر، فمن كان عنده منها شيء فليبعه وليتفنع به، فلم نلبث إلا يسيراً حتى قال: إن الله قد حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشرب ولا يبيع. قال فاستقبل الناس بما كان عندهم منها فسفكوها في طرق المدينة»

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن الربيع قال لما نزلت آية البقرة قال النبي ﷺ «ان ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية النساء فقال النبي ﷺ «ان ربكم يقرب في تحريم الخمر» ثم نزلت آية المائدة فحرمت الخمر عند ذلك وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل من تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر؟ قل فيها إثم كبير) الآية فقال بعض الناس: نشرها لمنافعها وقال آخرون: لا خير في شيء فيه إثم ثم نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تقر بوا الصلاة

وأنتم سكارى) الآية . فقال بعض الناس : نشر بها ونجلس في بيوتنا ، وقال آخرون لاخير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت ( يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر ) الآية ، فنهاهم فانتهموا ، وأخرج أيضاً عن قتادة في تفسير آية النساء أنه قال : ذكر لنا أن نبي الله ﷺ قال حين نزلت هذه الآية « إن الله قد تقرب في تحريم الخمر ، ثم حرمها بعد ذلك في سورة المائدة بعد غزوة الاحزاب (١) وعلم أنها تسغه الاحلام وتجهد الاموال وتشغل عن ذكر الله وعن الصلاة »

وروى أحمد عن أبي هريرة قال « حرمت الخمر ثلاثة مرات ، ثم ذكر نزول الآيات الثلاث ، وما كان من شأن الناس عند كل واحدة منهن ، وقال في آية النساء : ثم أنزل الله آية أغلظ منها ، أى من آية البقرة ، وقال مثل ذلك في آية المائدة . وبيان أن الاولى تحريم ظنى ، والثانية تحريم قطعى في معظم الاوقات والثالثة قطعى مستغرق لكل زمن »

فهذه الاخبار والآثار وغيرها مما تقدم في التصريح بالقطع بتحريم الخمر تدل دلالة قاطعة على أن النبي ﷺ والصحابة كافة فهموا من آية المائدة أن الله تعالى حرم الخمر تحريماً بائناً لا هوادة فيه ، وأن الخمر عندهم كل شراب من شأنه أن يسكر شارب به ، وقد صرحوا فيها بلفظ التحريم ، وأنه كان تعريضاً فجعلته آية المائدة تصريحاً ، أو أن آية البقرة والنساء كانتا مقدمة لتحريمها أو مفيدتين له إفادة ظنية ، كما قلنا من قبل ، وأن جميع المؤمنين أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند نزول الآية ، وكان كملها أو أكثرها من خمر النعير والبسر الذى يكثرفى المدينة ، وأنهم لم يجدوا لهم مخرجاً من ذلك بتأويل ولا رخصة

نعم انهم كانوا يسمون بعض الانبذة بأسماء خاصة ، وقد سألوا عنها النبي ﷺ ما حكمها إذا صار يسكر كثيرها أو مطلقاً ، قال أبو موسى الاشعري « قلت يا رسول

(١) كانت غزوة الاحزاب سنة أربع كما قال موسى بن عقبة ومال إليه البخارى وقال ابن اسحاق فى شوال من سنة خمس ، وعليه أهل المغازى أى بعد غزوة أحد بسنة كاملة . وذكر ابن اسحاق أن تحريم الخمر كان فى غزوة بنى النضير وكانت سنة أربع على الراجح . وقال الدمياطى فى سيرته كان تحريمها عام الحديبية أى سنة ست

الله ، أفتنافي شرابين كما نصنعهما بالين - البتغ ، وهو من العسل ينبذ حتى يشتد - والمزر - وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد ، قال : وكان رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم بخواتمه فقال : كل مسكر حرام » رواه أحمد والشيخان ، وفي حديث علي كرم الله وجهه « أن رسول الله ﷺ نهاهم عن الجمعة » رواه أبو داود والنسائي وغيرهما . والجمعة - بكسر ففتح - نبيذ الشعير وتسمى بالفرنجية « بيرا » والاصل في النبيذ أن ينقع الشيء في الماء حتى ينضج ، فيشرب بعد يوم أو يومين أو ثلاثة ، ولم يقصد به أن يترك ليختمر ويصير مسكراً كما تقدم ، وزيد عليه أن النبي ﷺ نهى عن النبيذ في الاواني التي يسرع إليها الاختيار لعدم تأخير الهواء فيها ، كالختم أي جرار الفخار المطلية ، والنقير أي جذوع النخل المنقورة ، والمزفت وهو المتقير أي المطلي بالقار وهو الزفت ، والدباء وهو القرع الكبير ، ثم بين أن الظروف لا تحل ولا تحرم ، وأذن بالنبيذ في كل دعاء مع تحريم كل مسكر رواه مسلم وأصحاب السنن

وعن ابن عباس « أن النبي ﷺ كان ينبذله الزبيب فيشر به اليوم والغد ، وبعد الغد إلى مساء الثالثة ، ثم يؤمر به فيسقى الخادم أو يهراق » رواه أحمد ومسلم ، أي يصير بعد ثلاثة أيام مظنة الاسكار ، فهذه نهاية المدة التي يحل فيها النبيذ غالباً وفي آخرها كان يحتاط النبي ﷺ فلا يشربه ، بل يسقيه الخادم أو يريقه لئلا يختمر ويشتد فيصير خراً . والمبرة بالاسكار وعدمه

﴿ فائدة تتبعها قاعدة ﴾ علم من الروايات التي أوردناها آنفاً أن بعض الصحابة فهم من آتيت البقرة والنساء تحريم الخمر فتركها ، ولكن عشاقها وجدوا منها مخرجاً بالاجتهاد . وكان من سنة النبي ﷺ أن يهذر المجتهدين في اجتهدهم ، وإن كان بعضهم مخطئاً فيه ، وقد يجزئهم إذا كان قاصراً عليه « أجنب رجل فأخر الصلاة إذ لم يجد الماء فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : أصبت » و« أجنب آخر فتيمة وصلّى إذ لم يجد الماء فذكر له كالاول ، فقال له ما قال للأول أصبت » رواه النسائي . وأجاز عمل عمرو بن العاص إذ تيمم للجنبابة مع وجود الماء خوفاً من البرد وصلّى إماماً ، فسأله عن ذلك فاحتج بقوله تعالى ( لا تنقلوا أنفسكم ) رواه

أحمد والبخاري تعليقاً وأبو داود والدارقطني ، ولكنه قال لمن ترك الصلاة مع الجماعة وسأله عن ذلك فاعتذر بالجناية وفقد الماء « عليك بالصعيد فإنه يكفيك »  
رواه البخاري

و يؤخذ من هذه الأحاديث ومن تلك أن التحريم الذي يكلفه جميع الناس هو ما كان نصاً صريحاً ، فإن النبي (ص) لم يكلف الناس إراقة ما كان عندهم من الخمر إلا عندما نزلت آية المائدة الصريحة بذلك ، مع كونه فهم من آتى البقرة والنساء تحريم الخمر بالتعريض ، والمراد من التعريض عين المراد من التصريح ، إلا أن التعريض حمزة على من فهمه خاصة ، والتصريح حمزة على المكلفين كافة . ومن هنا تعرف سبب ما كان من تساهل السلف في المسائل اخلاقية ، وعدم تضليل أحد منهم لخالفه ، وتعلم أيضاً أن ما قال العلماء بتحريمه اجتهاداً منهم لا يعد شريعاً يعامل الناس به ، وإنما يلتزمه من ظهر له صحة دليلهم من قياس أو استنباط من آية أو حديث دلالتهم عليه غير صريحة . وأن في تعريض كلام الله ورسوله حكماً ، وسيأتي لهذا المبحث تنمة في تفسير ( لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم )

﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعلوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، والله يحب المحسنين ﴾  
ورد في عدة روايات تقدم بعضها أن بعض الصحابة استشكلوا عند نزول هذا التشديد في الخمر والميسر حال من مات من المؤمنين الذين كانوا يشربون الخمر ويأكلون الميسر ، ولا سيما من حضر منهم غزوتي بدر وأحد ، وكان أصغر الخمر عندهم أهم ، ومنهم من كلم النبي (ص) في ذلك . وفي رواية : أنهم سألوا عن ماتوا وعن الغائبين الذين لم تبلغهم آية القطع بالتحريم . وأن هذه الآية نزلت جواباً لهم ، وقيل : إن الآية نزلت فيمن كانوا يشددون على أنفسهم في الطيبات من الطعام والشراب ، ختماً للسياق بما يتعلق بحال من بدى بهم ، والروايات الماثورة على الأول

الطعام ما يؤكل ، والطعم ( بالفتح ) ما يدرك بذوق الفم من حلاوة وحرارة وغيرها . يقال : طعم ( كالم وغنم ) فلان بمعنى أكل الطعام ، وطعم الشيء يطعمه ذاق طعمه أو ذاقه فوجد طعمه منه ، استعمل في ذوق طعم الشيء من طعام وشراب

أخذ قليل منه بمقدم الفم . ومن الأول قوله تعالى ( فاذا طعمتم فانثشروا ) أى أكلتم ، ومن الثانى ( فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى ) أى لم يندق طعم مائه . قال الجوهرى : الطعم بالفتح ما يؤديه الذوق ، يقال طعمه مر أو حلو وقال : طعم يطعم طعما ( بالضم ) فهو طاعم إذا أكل أو ذاق - مثل غنم يغتم غنما فهو غاتم - فالطعم بالضم مصدر . وأنشد ابن الأعرابي :

فأما بنو عامر بالفسار غداة لقونا فكانوا نعاما  
نعاما بخطمة صعر الخدو د لا تطعم الماء إلا صياما  
شبههم بالنعام التى لا ترد الماء ولا تذوقه . وصرح فى لسان العرب بأن طعم بمعنى أكل الطعام ، وأنه إذا جعل بمعنى الذوق جاز فيما يؤكل ويشرب . واستشهد المفسرون بقول الشاعر :

فإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعمن نقاخا ولا بردا  
النقاخ بالضم الماء البارد ، والبرد النوم . قال الزمخشري : ألا ترى كيف عطف عليه البرد وهو النوم . ويقال : ما ذقت غماضا . اهـ

وقال الألوسى فى تفسيره : وأما استعماله ( أى طعم الماء ) بمعنى شربه واتخذه طعاما فقبيح إلا أن يقتضيه المقام ، كما فى حديث « رزم طعام طعم وشفاء سقم » فانه تنبيه على أنها تغذى بخلاف سائر المياه . ولا يخدش هذا ما حكى أن خالداً القسرى قال على منبر الكوفة - وقد خرج عليه المغيرة بن سعيد - : أطعموني ماء ، فعابت عليه العرب ذلك وهجووه به ، وحملوه على شدة جزعه ، وقيل فيه :

بل المنابر من خوف ومن وهل واستطعم الماء لما جدد فى الحرب  
وألحن الناس كل الناس قاطبة وكان يولع بالتشديق فى الخطب

لأن ذلك إنما عيب عليه لأنه صدر عن جزع ، فكان مظنة الوهم وعدم قصد المعنى الصحيح ، وإلا فوقع مثله فى كلامهم مما لا ينبغي أن يشك فيه . اهـ

أقول : أما الحديث فرواه ابن أبى شيبة والبرار بسند صحيح ، وهو على تشبيه ماؤها بالغذاء فليس مما نحن فيه . وأما كلام خالداً فهو لحن إلا أن يريد به أذيقوني طعم الماء - مباينة فى طلب القليل منه أو إرادة ترطيب اللسان . لأن الكلام يحذف

الريق ، ولا يقع مثله فى كلام الفصحاء إلا بهذا المعنى . فاذن لا يمكن أن يكون «طعم» فى القرآن بمعنى الشرب مطلقا ، ولا يجوز أن يفيد هذا المعنى إلا بالتبع لمعنى الأكل تغليباً له ، فيجعل « طعموا » هنا بمعنى أكلوا الميسر وشربوا الخمر . كتغليب الأكل فى كل استعمال فى مثل النهى عن أكل أموال اليتامى وأكل أموال الناس بالباطل . ولم أر أحداً هدى إلى هذا الإيضاح بهذا التدقيق .

والجناح ما فيه مشقة أو مؤاخذة . أنشد ابن الاعرابى :  
لا قيت من جمل وأسباب حبها جناح الذى لا قيت من تربها قبل  
وقال ابن حنزة :

أعلمنا جناح كندة أن يفهم غازيهم ومنا الجزاء  
ويفسرونه غالباً بالإثم وهو ما فيه الضرر ، والضرر يكون دينياً ودنياً ، ولم يستعمل فى القرآن إلا فى حيز النفي بمعنى رفع الحرج والمؤاخذة .  
ومعنى الآية على رأى الجمهور « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات » من الأحياء والميتين ، والشاهدين والغائبين «جناح» إثم ولا مؤاخذة « فيما طعموا » أكلوا من الميسر أو شربوا من الخمر فيما مضى قبل تحريمها - ولا فى غير ذلك مما لم يكن محرماً ثم حرم « إذا ما اتقوا » أى إذا هم اتقوا فى ذلك العهد ما كان محرماً عليهم - ومنه الاسراف فى الأكل والشرب من المباح « وآمنوا » بما كان قد نزل الله تعالى « وعلوا الصالحات » التى كانت قد شرعت ، كالصلاة والصيام والجهاد « ثم اتقوا » ما حرمه الله تعالى بعد ذلك عند العلم به « وآمنوا » بما نزل فيه وفى غيره - كما قال ( وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أئكم زادته هذه إيماناً ؟ فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون . وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم ) وكما قال ( ويزداد الذين آمنوا إيماناً ) « وعلوا الصالحات » التى هى من لوازم الإيمان « ثم اتقوا » أى ارتقوا عن ذلك فاتقوا الشبهات تورعاً وابتعاداً عن الحرام ، « وأحسنوا » أعمالهم الصالحات بأن أتوا بها على وجه الكمال وتمموا نقص فرائضها بنوافل الطاعات « والله يحب المحسنين » فلا يبقى فى قلوبهم أثراً من الآثار السيئة التى وصف بها الخمر والميسر من الإيقاع فى العداوة والبغضاء والصد



عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهما صقال القلوب وزيتها الذي يعد نور الايمان .  
 وطالما استشكل المفسرون اشتراط ما اشترطته الآية لنفى الجناح من التقوى  
 المثلثة والايمان المثني والاحسان الموحد ، وطالما ضربوا في بيداء التأويل واستنباط  
 الآراء ، وطالما رد بعضهم ماقاله الآخرون في ذلك ، وسبب ذلك اتفاقهم على  
 أن الله تعالى لا يؤخذ يوم القيامة أحداً بعمل عمله قبل تحريره ، كما قال تعالى بعد  
 ذكر محرمات النكاح ( إلا ما قد سلف ) فقول : إن ما ذكر ليس بشرط لرفع  
 الجناح ، بل لبيان حال من نزلت فيهم الآية . وأما تكرار التقوى فقول إنه لجرد  
 التأكيد أو للازمنة الثلاثة ، أو لاختلاف ما يتقى من السكر والسكائر والصغائر ،  
 أو من مطلق ومقيد ، أو بعضها للثبات والدوام .

وغفل هؤلاء عن معنى الشبهة التي وقعت لبعض الصحابة ونزلت الآية  
 جواباً عنها . وبيانها من وجهين

(أحدهما) أن الله تعالى حرم الخمر والميسر في الآية الأولى من هذه الآيات ،  
 وبين في الثانية علة التحريم من وجهين ، وهذه العلة لازمة لهما ، فإذا لم تكن مطردة  
 في العداوة والبغضاء ، فهي مطردة في الصمد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وناهيك  
 بما ينقص من دين من صمد عنهما . وإنما كمال الدين ومناط الجزاء في الآخرة  
 ما يكون من تأثير الايمان والعمل الصالح في تزكية النفس ، وإزالة القلب .

(ثانيهما) أن الله تعالى قد عرض بتحريم الخمر قبل نزول آيات المائدة بما بينه  
 في سورة البقرة والنساء - واللبيب تكفيه الإشارة - فكان من لم يفتن لذلك  
 مقصراً في اجتهاده ، وربما كان ذلك لا يثار لهوى أو الشهوة .

هذا وجه الشبهة ، وتلخيص الجواب عنها : أن من صح إيمانه وصلح عمله وعمل  
 في كل وقت بالنصوص القطعية المنزلة ، وبحسب ما أداه إليه اجتهاده في الظنية ،  
 واستقام على ذلك حتى ارتقى إلى مقام الاحسان - فلا يحول دون تزكية ذلك لنفسه  
 وصلته لقلبه ، ما كان قد أكل أو شرب مما لم يكن محرماً عليه بحسب اعتقاده ،  
 وإن كان في ذلك من الإثم ما حرم بعد لأجله .

ذلك بأن الله تعالى ما حرم شيئاً إلا لضرره في الجسم أو العقل أو الدين أو

المال أو العرض ، والضرر يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأحوال وقد يتخلف أحيانا ، إذ يكفي في التحريم أن يكون ضاراً في الغالب ، فمن عمل عملاً من شأنه الضرر في الجسم فربما ينجم من ضرره بقوة مزاجه إذا هو لم يسرف فيه ، ومن عمل عملاً من شأنه نقص الدين - وهو غير محرم عليه أو غير عالم بتحريره - فربما ينجم من سوء تأثيره الذاتي بقوة إيمانه ويقينه وكثرة أعماله الصالحة بحيث يكون ذلك الضرر كنقطة من القدر وقعت في البحر أو النهر . ولكن قوة الايمان ورسوخ الدين بالعمل الصالح ينافي الإقدام على ارتكاب المحرم ، إلا ما يكون من اللهم والهفوات التي لا يصر المؤمن عليها ، فالجناح العظيم والخطر الكبير من ارتكاب المعصية بعد العلم بتحريرها ليس فيما عساه يصيب مرتكبها من ضررها الذاتي التي حرمت لأجله فقط ، لأن هذا قد يتخلف أو يكون ضعيفاً أو مغلوباً ، بل الجناح والخطر الديني في الإقدام على مخالفة أمر الله تعالى وترجيح هوى النفس على مقتضى الايمان والاعتقاد . وهذا شيء قد حفظ الله منه من كانوا يشربون الخمر من أهل بدر وأحد ، بل حفظهم الله تعالى من ضرر الخمر الاجتماعي الذي يورث أيضاً لأنهم لم يسرفوا فيها ولا سيما بعد نزول آية سورة النساء التي لم تبق لهم إلا وقتاً ضيقاً اشربها ، والآية تدل على ذلك ، ويؤيده أن الله تعالى قد ألف بين قلوبهم فكانوا بنعمته اخواناً ، بل كان ذلك شأن الصحابة عامة : كان يكاد الشقاق يقع بينهم كحرف في أسباب نزول الآيات ، ولكن لا يلبث أن يغلبه الايمان ، فيكونوا مصداقاً لقوله تعالى ( إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ) فالمعصية لا تفسد الروح إلا إذا كان فاعلها غير مبال بجرمة الشرع ، ولا يكون تأثيرها الذاتي قويا إلا بالاسراف فيها والاصرار عليها

وقد سألتني بعض الباحثين في علم الأخلاق وفلسفة الاجتماع من المصريين عن السبب في سوء تأثير الزنا في إفساد أخلاق فساق المصريين وإذلال أنفسهم واضاعاف بأسهم وعدم تأثيره في اليابانيين مثل هذا التأثير ؟ فأجبته على الفور : إن اليابانيين لا يدينون الله بجرمة الزنا كالمصريين ، فمعظم ضرره فيهم بدني وأقله اجتماعي ، ولكن

ليس له ضرر روحى فيهم . وأما المصريون فمعظم ضرره فيهم روحى لأنهم يقدمون على شئ يعتقدون ديناً وعرفاً بقبحه وفحشه ، فهم بذلك يوطنون أنفسهم على ذنبه الفحش والاتصاف بالقبح ، فلذلك كان من أسباب المهانة والفساد فيهم . فأعجب بالجواب وأذن له

### ﴿ شبهة لعشاق الخمر ودحضها ﴾

قال الامام الرازى : زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر أنها محرمة عند ما تكون موقعة في العداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة - بين في هذا الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شئ من تلك المفاسد بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان إلى الخلق - قالوا - ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال « ما كان جناح على الذين طعموها » كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) ولما لم يقل ذلك بل قال ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح - إلى قوله - إذا ما اتقوا وآمنوا ) ولا شك أن « إذا » للمستقبل لا الماضى . واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الأمة .

وقولهم إن كلمة إذا للمستقبل لا الماضى . فجوابه ما روى أبو بكر الاصم أنه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر « يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعّلوا القمار ؟ وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها ؟ » فأنزل الله هذه الآيات ( الصواب الآية ) وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية ، لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص . اه كلام الرازى بحروفه

وأقول : ان جوابه ضعيف فيما أقره وفيما رده الا نقل الاجماع ، وقد كان رحمه الله على سعة اطلاعه في العلوم العقلية والنقلية غير دقيق في البلاغة وأساليب اللغة حتى ان عبارته نفسها ضعيفة والصواب أن يقال في الرد على احتجاج أصحاب هذا التحريف ( أولاً ) ان قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا » الخ ليس خبراً عن نزول

الآية بسبب السؤال عنهم وإنما هي قاعدة عامة انشائية المعنى يعلم منها حكم من مات قبل القطع بتحريم الخمر وحكم من نزلت الآية في عهدهم وتليت عليهم وحكم غيرهم من عصرهم إلى آخر الزمان . وهذا أبلغ وأعم فائدة من بيان حكم المستول عنهم خاصة و(ثانيا) ان قول المشتبهين : لو كان المراد من الآية بيان حكم الذين ماتوا لقول « ما كان جناح على الذين طعموا » - باطل ؛ وقوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) الذي احتجوا به لا يدل على ما زعموا ، فان مثل هذا التركيب يدل على نفي الشأن لا على نفي حديث مضى ، فمعناه : ما كان من شأنه تعالى ولا من مقتضى سنته وحكمته أن يضيع إيمانكم . وقد بينا هذا من قبل غير مرة ونقلناه عن السكشاف ، فهو يعلم الماضي والمستقبل ، ومثله (ما كان لنا أن نشرك بالله) ويشبه العبارة التي قالوها قوله تعالى ( ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له ) ولم يقل أحد إنها لنفي الحرج في الزمن الماضي ، بل تعم نفيه في الحال والاستقبال ، وهو موضع الفائدة له (ص) منها و(ثالثا) لو كان معنى الآية ما ذكره لأخذ به من شق عليهم تحريم الخمر من الصحابة ومن كان يعيل إليها بعدهم

نعم إنه لولا ماورد من سبب نزول الآية لكان المتبادر من معناها انه ليس على المؤمنين الصالحين تضيق وإعنات فيما أكلوا ( وإن شئت قلت أو شربوا ) من اللذائذ - كما توهم الذين كانوا حرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم مبالغة في النسك - إذا كانوا معتصمين بهرى التقوى في جميع الاوقات والاحوال ، راسخين في الايمان متحلين بصالح الاعمال محسنين فيها ، لأن الله تعالى لم يحرم عليهم شيئا من الطيبات ، وإنما حرم عليهم الخبائث ، كاللينة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والخمر والميسر ، وأكل أموال الناس بالباطل ، وإنما الجناح والحرج في الطعام والشراب على الكافرين والفاسقين الذين يسرفون فيهما ، ويجملونهما أكبرهمهم من حياتهم الدنيا ، ولا يجتنبون الخبيث منهما . فالعبرة في الدين بالايمان والتقوى والعمل الصالح والاحسان فذلك هو النسك كله ، لا بالطعام والشراب وتعذيب النفوس وارهاقها . ولعل شيخنا لو فسر الآية لجزم بأن هذا هو المعنى المراد ، وأن ماورد في سبب نزولها - إذا صح - يؤخذ الجواب عنه من

فحوى الآية . وهو أنه لا جناح على من كانوا يشربون الخمر قبل تحريرها لأن العمدة في الدين هو التقوى لا أمر الطعام والشراب الذي لا يحرم منه شيء إلا لضرره وإذا لم يراع سبب النزول في تفسير الآية فلا يمكن أن يقال إن معناها « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إثم فيما يشربون من الخمر » بعد القطع بتحريمها وتأكيده بما في سياق آيات التحريم من المؤكدات ، لأن كلمة (طعموا) لا مدلول لها في اللغة إلا أكل الطعام في الماضي أو تذوق كل ماله طعم من طعام وشراب بمقدم الفم في الزمن الماضي أيضاً ، ولو صح أن يكون معنى الآية ما ذكره . كان نسخاً لتحريم شرب الخمر متصلاً بالتحريم المؤكد ، أو تخصيصاً له بغير أهل التقوى الكاملة من المؤمنين الصالحين . وليس لهذا نظير في الاسلام ، ولا في غيره من الشرائع والأديان ، ولا يتفق مع بلاغة القرآن .

فان قيل : ان الافعال الماضية إذا وردت في سياق الأحكام التشريعية والقواعد العملية تفيد التكرار الذي يعم المستقبل ، بمعنى أن هذا الفعل كلما وقع كان حكمه كذا - فلم لا يجوز على هذا - أن يكون معنى الآية رفع الجرح والمؤاخذه عن المؤمن إذا شرب قليلاً من الخمر بالشروط الشديدة المبينة فيها ، ويدخل في عموم التقوى منها أن لا يسكر ولا يكون بحيث توقع الخمر بينه وبين أحد من الناس بغضاً ولا عداوة ولا بحيث تصده عن ذكر الله وعن الصلاة ؟

قلت : إن الطعم في اللغة لا يدل على الشرب القليل ولا الكثير بل على ذوق المشروب بمقدم الفم ، أو إدراك طعمه من ذوقه بهذه الصفة ، كما حرره الجوهري وتبعه ابن الأثير في النهاية ، وقد صرح بذلك . وأنت ترى الفرق الجلي بين الشرب الكثير والشرب القليل ، وبين طعم الماء بتذوقه في قصة طالوت (٢: ٢٤٩) قال إن الله مبتليكم بنهر . فمن شرب منه فليس مني ، ومن لم يطعمه فإنه مني ، إلا من اغترف غرفة بيده ، فشربوا منه إلا قليلاً منهم ( فقد جعل هذا الابتلاء على ثلاث مراتب : الأولى البراءة ممن شرب حتى روى ، والثانية الاتحاد التام بمن لم يذق طعمه البتة ، والثالثة بين بين ، وهي لمن أخذ غرفة بيده فكسر بها سورة الظأ ولم يكرع فيروه . هذا ما جرينا عليه في تفسير الآية ( ص ٤٧٨ ج ٢ ) وهو ما تعطيه

اللفة وجرى عليه جهابذتها في تفسير اللفظ كالزخشرى وتبعه البيضاوى وأبو السعود والرازي والألوسى وغيرهم ، وقالوا : إن قوله « إلا من اغترف غرفة » استثناء من قوله « فمن شرب منه » إلا أن بعضهم خلط ، وأدخل في تفسير الآية ما لا يدل عليه لفظها ، تبعاً للروايات أو لاصطلاحات الفقهاء فيما يحنت به من حلف أنه لا يشرب من هذا النهر مثلاً ، وإذا كان هذا هو معنى طعموا فلا فائدة من إباحة تذوق طعم الخمر بمقدم الفم لأحد ، فيكون لغواً ينزه كتاب الله عنه

ولو كان المراد من الآية ما ذكره لسكان نصها : ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح في شرب القليل من الخمر — أو مالا يسكر ولا يضر من الخمر — إذا ما اتقوا الخمر. ولكن أجدر الناس بفهم ذلك منها من أنزلت عليه ( ص ) ومن خوطبوا بها أولاً من فصحاء العرب ، ولم يؤثر عن أحد منهم ذلك بل صح عنهم ضده روى أحمد وأبو داود والترمذى — وقال حديث حسن — عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ « كل مسكر حرام ، وما أسكر الفرق منه فله الكف منه حرام » الفرق بفتح الراء وسكونها مكيال يسع ستة عشر رطلا . وقيل إن ساكن الراء مكيال آخر يسع ١٢٠ رطلا ، ورواة هذا الحديث كلهم محتج بهم في الصحيحين إلا أبو عثمان عمر — أو عمرو — بن سالم قاضى مرو التابعى ، فهو مقبول كما قال الحافظ في تقريب التهذيب ، ونقل في أصله توثيقه عن أبى داود وابن حبان

وروى أحمد وابن ماجه والدارقطنى وصححه عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال « ما أسكر كثيره فقليله حرام » وروى مثله أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث جابر ، قال الحافظ ابن حجر : رواه ثقات ، وفي إسناده داود بن بكر بن أبى الفرات قال في التقریب صدوق ، ولكن قال أبو حاتم الرازى : لا بأس به ليس بالمتين ، وسئل عنه ابن معين فقال ثقة

وروى النسائى والدارقطنى عن سعد بن أبى وقاص عن النبي ﷺ قال « أنها كم عن قليل ما أسكر كثيره » وفي رواية أخرى « أن النبي ﷺ نهى عن قليل ما أسكر كثيره » وأكثر رجال هذا الحديث قد احتج بهم البخارى ومسلم في الصحيحين ، وفيهم الضحاك بن عثمان احتج به مسلم في صحيحه ، فلم يبق إلا الشيخ

النسائي محمد بن عبد الله بن عمار نزيل الموصل ، قال الحافظ في تقريب التهذيب : ثقة حافظ ، فهذا حديث صحيح لا مطعن فيه ، ولا عبرة بما يوهمه كلام مثل العيني في هذا المقام . فتحريم قليل كل مسكر وكثيره صح في عدة أحاديث وثبت بالإجماع . قال الحافظ . النسائي بعد رواية حديث سعد وما في معناه : وفي هذا دليل على تحريم المسكر قليله وكثيره وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحريم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها ، ولا خلاف بين أهل العلم أن السكر بكليته لا يحدث عن الشربة الآخرة دون الأولى والثانية بعدها وبالله التوفيق اهـ  
أى أن السكر يكون من مجموع ما يشرب لا من الشربة التي تعقبها النشوة

\* شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلة تحريمه \*

ويعلم من هذه الأحاديث فساد قول من عساه يقول : إن القليل من الخمر لا تتحقق فيه علة التحريم ، والقياس أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً ، ومتى فقدت العلة كان إثبات الحكم منافياً للحكمة . ووجه فساد : أنه لا قياس مع النص وأن قاعدة سد ذرائع الفساد النابتة في الشريعة تقتضى منع قليل الخمر والميسر لأنه ذريعة لكثيره ، ولعله لا يوجد في الدنيا ما يشابهها في ذلك

بيننا في تفسير آية البقرة التعليل العلمى الطبعى لكون قليل الخمر يدعو إلى كثيرها

- وكذلك الميسر - وكون متعاطيهما قلما يقدر على تركهما (ص ٣٤١ ج ٢) ولهذا يقل أن يتوب مدمن الخمر ، لأن ما يبعثه على التوبة من وازع الدين أو خوف الضرر يعارضه تأثير سم الخمر - الذى يسمى لغة الغول (بالفتح) واصطلاحاً الكحول - فى العصب ، الداعى بطبعه إلى معاودة الشرب ، وهو ألم يسكن بالشرب مؤقتاً ثم يعود كما كان أو أشد ، ومتى تعارضت الاعتقادات والوجدانات المؤلمة أو المستلزمة فى النفس رجحت عند عامة الناس الثانية على الأولى ، وإنما يرجح الاعتقاد عند الخواص - وهم أصحاب الدين القوى والإيمان الراسخ ، وأصحاب الحكمة والعزيمة القوية ، وهذا الألم الذى أشرنا إليه قد ذكره أهل التجربة فى أشعارهم كقول أبى نواس :

\* وداونى بالتي كانت هى الداء \*

وقول الشاعر :

وكأش شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها  
وإننا نرى جميع المتعلمين على الطريقة المدنية في هذا العصر وأكثر الناس في  
البلاد التي تنشر فيها الجرائد والمجلات العلمية يعتقدون أن الخمر شديدة الضرر في  
الجسم والعقل والمال وآداب الاجتماع، ولم نر هذا الاعتقاد باعثاً على التوبة منها إلا  
للأفراد منهم، حتى إن الأطباء منهم - وهم أعلم الناس بمضارها - كثيراً ما يعاقرونها  
ويدهنونها ، وإذا عدلوا في ذلك أجابوا بلسان الحال أو لسان المقال بما أجاب به  
طبيب عدله خطيب على أكله طعاماً غليظاً كان ينهى عن أكله إذ قال: إن العلم غير العمل  
فكما أنك أيها الخطيب تسرد على المنبر خطبة طويلة في تحريم الفيبة والخوض في  
الاعراض ثم يكون جل ممرك في سهرك اغتياب الناس ، كذلك يفعل الطبيب  
في نهيه عن الشيء لا ينتهي عنه إذا كان يستلذه. وأنكرت ذلك على طبيب فقال  
لأن أعيش ١٠ سنين منعاً أثر عندي من ٢٠ قلت وهذا مردود على قواعدكم وتجاربكم  
لأن السكر يحدث الأمراض والأدواء وقد يهيش صاحبها طويلاً. وصح قولي هذا فيه  
وقد مضت سنة الله تعالى بأن تكون قوة تأثير الدين على أشدها وأكملها في  
نشأته الأولى ، كما يفيد قوله تعالى ( ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل  
فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون ) ولهذا ترك جمهور المؤمنين  
الخمر في عصر التنزيل ، ولكن بقي من المدمنين من لم يقو على احتمال آلام الخمار  
وما يعترى الشارب بعد تنبهه العصب بنشوة السكر ، من الفتور والخمود الداعي إلى  
طلب ذلك التنبيه ، فكان أفراد منهم يشربون فيجلبدون ويضر بون بالجر يدركنا  
بالنعال ، ثم يعودون راضين بأن يكون هذا الحد الذي يحدونه ، أو التعزير الذي  
يعزرونه ، مطهراً لهم من الذنب الديني عند الله تعالى ، ولا يبالون بعد ذلك ما تحموا  
في سبيل الخمر من إيذاء وإهانة .

وقد كان من هؤلاء المدمنين أبو محجن الثقفى (رض) ولما أبلى في وقعة  
القادسية ما أبلى، وكان نصر المسلمين على يده ، وترك سعد بن أبي وقاص (رض)  
إقامة الحد عليه، وكان قد اعتقله لسكر ، تاب إلى الله تعالى، وعمل توبته في بعض  
الروايات بأنه كان يشرب علماً أن العقاب الشرعى يطهره ، وإذ حابوه به - كما ظن -



تاب إلى الله تعالى خوفاً من عقاب الآخرة . ولم يترك سعد عقابه محاباة كما ظن بل لأن الحدود لا تقام في حال الغزو ، ولا في دار الحرب ، والنعزيز يرجع إلى الاجتهاد والتحقيق أن عقاب السكر تعزير ، وأن سعداً أداه اجتهاده إلى ترك تعزير أبي محجن بعد أن بذل نفسه في سبيل الله وأبلى يومئذ ما أبلى ، ولا مطهر من الذنب أقوى من هذا . وهل يوجد في هذا العصر كثير من الناس يشابهون أبا محجن في قوة إيمانه وقوة عزيمته في دينه ؟

### ﴿ بعض العبر في الخمر ﴾

من آيات العبرة أن الإفرنج الذين يستبيحون شرب الخمر ديناً ، ويستحسنونه أدباً ومدنية و يصنعون منه أنواعاً كثيرة يربحون منها ألوف الألوف من الدنانير في كل عام . قد ألفوا جمعيات لانهى عن الخمر والسعى لابطالها . وأقوى هذه الجمعيات نفوذاً وتأثيراً في الولايات المتحدة الأمريكية <sup>(١)</sup> ومن عجائب وقائع تقليد متفرنجي المسلمين للإفرنج ميل بعضهم إلى الدخول في هذه الجمعيات وتأليف الفروع لها في البلاد الاسلامية ، وما أغنى المسلمين عن تقاليد غيرهم في هذا اوما أجدرهم بأن يكونوا هم الأئمة المتبوعين .

ومن آيات العبرة فيها : أن العرب كانوا يعدون من منافع الخمر الحماسة في الحرب وقوة الاقدام فيها . وقد ثبت عند الإفرنج أن السكر يضعف الجنود عن القيام بأعباء الحرب واحتمال أخطائها ، فقررت بعض الدول إبطال الخمر الوطنية الشديدة الرواج في بلادها . وأكثر انتفاعها المالى منها . مدة الحرب ، ولعل الدول كلها تجمع على هذا بعد ، ومع هذا كله لا يزال بعض المسلمين الجغرافيين يتمهلون من تحريم الاسلام للخمر ( سربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق )

(١) قد باع من هذا التأخير بعد الطبعة الأولى وقبل الثانية لهذا الجزء أن حكومة تلك البلاد أصدرت قانوناً بتحريم شرب الخمر بتشريع نواب الأمة وشيوخها وما يتعلق بهذا التحريم — ونفذت ذلك فعلاً.

## ﴿استدراك﴾

﴿الاستدراك الاول﴾ الخمر نوعان نوع يخمر تخميراً ، ونوع يقطر تقطيراً ، وأقوى الخمر سماً وأشدّها ضرراً ما كانت مقطرة ، ويعبرون عنها بالاشربة الروحية وهذا أحد مرجحات اختيارنا لقول سيدنا عمر بن الخطاب في تعليل تسمية الخمر ، وانه مخاصرتها العقل ، وقد بينا جميع ما قيل في ذلك في تفسير آية البقرة (ص ٣٣١ ج ٢) والمرجح الثاني كون هذا القول لامام من أفصح العرب الخلفاء ، وأما غيره فهو مما استنبطه المولودون من كلام العرب . والثالث أن نقله أصح ، فهو مروي في الصحيحين وكتب السنن كما تقدم .

وقد استدلل بعضهم على كون الخمر مما يعصر ، أي لا مما ينبذ أو يقطر ، بقوله تعالى حكاية عن أحد أصحابي يوسف عليه السلام في السجن ( إني أراى أعصر خيراً ) وهو استدلال ضعيف وسخيف ، فان إتخاذ الخمر من العصور لا يتنافى إتخاذها من غيره ، وليس في العبارة ما يدل على الحصر ، دع ما يمكن أن يقال من أن هذا القول حكاية عن أعجمي في بيان مارآه في نومه مما هو معهود في بلاده ، فليس بحجة في لغة العرب ولا في صناعتهم وصناعة غيرهم للخمر ، وبالأولى لا يكون حجة في الشرع وقد اشتبهه على بعض الناس ما طبخ من العصور قبل وصوله إلى حد الاسكار أو بعمده ، هل يسمى خراً أم لا ؟ كما اشتبهه على الكثيرين أمر التبيذ . ومن المطبوخ الطلاء وهو الدبس ، ويسمى المثلث إذ اشتراطوا أن يغلى العصور حتى يبقى ثلثه ، ومنه الباذق - وهو ما طبخ من عصور العنب أدنى طبخ حتى صار شديداً ، وهو إسم أعجمي ، وقيل أول من صنعه وهما بذلك بنو أمية وانه مسكر ، وأظن أنه يكون قبل الطبخ مسكراً فلا يزال الطبخ القليل إسكاره ، أو يترك فيه الماء بعد طبخه فيختمر كما يختمر العسل . وكذلك كانوا يفعلون بالدبس ، ولو جاء الاسكار من طريقة الطبخ لكان نوعاً ثالثاً من الخمر . وفي صحيح البخاري أن ابن عباس سئل عن الباذق فقال « سبق محمد عليه السلام الباذق فما أسكر فهو حرام » أي إن العبارة بما يسكر من الشراب ولا عبارة بالأسماء ، فالعسل حلال ولكنه يمزج بالماء ويترك حتى يختمر ويسكر

« تفسير القرآن الحكيم » « ٦ » « الجزء السابع »

فيعصير خمرًا وكل من عصير العنب ونبذ الزبيب وغيره حلال قبل اختماره ، فإذا اختمر وصار يسكر حرم قطعاً وسمى خمرًا ، لا عصيرًا ولا نبذًا ، ومتى علم أنه صار مسكرًا حرم شرب قلبه وكثيره لا قبل ذلك

على أن من قال من أهل اللغة « إن الخمر هو المسكر من عصير العنب » إطلاقاً لما هو الغالب أو الأهم في عصر تدوين اللغة - لم يمنعهم ذلك ولا تسميتهم لبعض الخمر من غيرها بأسماء أخرى أن يطلقوا اسم الخمر على جميع الأشربة المسكرة . فهذا ابن سيده نقل ذلك الإطلاق في المخصص عن صاحب كتاب العين ، كما أشرنا إليه في موضعه ، وأطال في بيان أسماء الخمر بحسب صفاتها ، ثم عقد باباً للنبذة التي تتخذ من التمر والحلب والعسل قال فيه مانصه :

« أبو حنيفة ( أي الدينوري اللغوي ) : فاما خمور الحبوب فما اتخذ من الحنطة فهو المزرة ، وما اتخذ من الشعير فهو الجمعة ، ومن الذرة السكركة والسقرقة - عجمي ، أبو عبيد : الغبراء السكركة - إلى أن قال - ابن دريد البتمع ضرب من شراب العسل . وقد تقدم أنها الخمر بعينها » أشار إلى قوله في باب الخمر : « أبو علي عن العسكري البتمع الخمر يمانية . وقد بتمعنا بتمعا - خمرنا خمرًا ، البتماع الخمار » اه ( فائدة لغوية ) ذكرنا فيما سبق من التفرقة بين الخمر والنبذ أن أهل بلاد الشام يسمون النبذ « نقوعا » وأن الصواب أن يقال نقيع ، ثم رأيت في المخصص نقلاً عن صاحب العين : النقع والنقيع ( بفتح النون فيهما ) شيء ينقع فيه الزبيب وغيره ثم يصفى ماؤه ويشرب

﴿ الاستدراك الثاني ﴾ يحتج القائلون بكون الخمر المحرمة بنص القرآن هي ما كان من عصير العنب بأنه هو القطعي المجمع عليه ، وغيره ظني يختلف فيه ، وهذه العبارة قد تذكر في كثير من كتب الفقه وشروح الحديث مساهمة من غير بحث ، وفيها أن أول من قال بهذا القول ( من الكوفيين ) لاحجة له فيه ، فإن أهل الإجماع الذين لا خلاف في إجماعهم هم الصحابة رضوان الله عليهم وهم لم يختلفوا في تحريم ما كان عندهم من خمر البسر والتمر والحنطة والشعير وغيرها . وقد خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ بحضرة كبار علماء الصحابة وجمهورهم فقال « أيها الناس إنه

نزل تحريم الخمر وهي من خمسة - من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير . والخمر ما خاصر العقل « فصرح بأن الخمر كانت من هذه الخمسة عندهم ، وإن مراد الشرع تحريم ما كان من غيرها أيضا ، وإن حقيقة الخمر ما خاصر العقل ، أى خالطه فأفسد عليه إدراكه وحكمه ، ومنه الداء الخاصر ، ومن قال خاسره غطاه فقد راعى أصل معني خمر الشيء والمراد واحد . والحديث متفق عليه ، ولم ينقل أن أحداً من الصحابة أنكر على عمر قوله هذا ، ولذلك قال من قال من أهل الحديث والأصول : إن هذا القول له حكم الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ من حيث هو تفسير لحكم شرعى لا يقوله الصحابي برأيه ، فإن قال قائل : أنه يمكن أن يقوله باعتبار فهمه للقرآن والسنة ، قلنا : إذا كان هذا ما فهمه هذا الإمام في اللغة والدين ووافق عليه جمهور الصحابة ولم ينقل عن أحد أنه خالفه فيه - فهل يمكن أن نجد لنص شرعى تفسيراً أصح وأقوى من تفسير يصرح به أمير المؤمنين على منبر الرسول ووافق عليه علماء الصحابة وعامة متهم؟ وهل نقل عن الصحابة إجماع مستند إلى دليله أقوى من هذا الإجماع؟ فظهر بهذا أن كون كل شراب من شأنه الاسكار خمرًا ثابت بالكتاب والسنة واجماع الصحابة المقرون بدليله وبالقياس . فإن قيل : إن هذا من الاجماع السكوتى المختلف فيه - قلنا انه ليس منه اذ السكوتى عبارة عن قول المجتهد ينتشر في مجتهدى عصره فلا ينقل عنهم موافقة له ولا انكار - وإن اقرار جمهور الصحابة لقول عمر في حكم الموافقة القولية . وقوله على المنبر جدير بأن ينقل ويشيع ، وأن يراجع فيه البعيد إذا بلغه كالقريب ، ولو راجعه أحد في ذلك لعاد إلى ذكر المسألة على المنبر كما فعل عند ما أنكرت عليه المرأة ما كان أرادته من الأمر بتحديد المهر ، ثم إن اجماعهم العملى على ترك جميع المسكرات منذ نزلت الآية يؤيد ذلك - وإذا لم يكن مثل هذا اجماعا فلا سبيل إلى اثبات اجماع قولى قط

فالخلاص : أن أول من قال بهذا القول فى الخمر لا حجة له فيه ، بل هو من جمل الدليل عين المدلول ، فإنه هو الخالف وحده فكيف تكون دعواه الخلاف حجة لخلافه ؟ هذه مصادرة بديهية ، نعم يصح أن يقال ان هذه شبهة عرضت لمن لم يبلغه النقل عن الصحابة فهو معذور فيها إلى أن يبلغه النقل فتى بلغه زالت الشبهة بالحجة

وأما من جاء بعد المخالف الأول وبلغه خلافه فشبهته أقوى عند أهل التقليد، وهؤلاء ليسوا من أهل الحجة والبصيرة في الدين، فالسلام معهم لغو ما لم يحكموا الدليل و يرضوا بحكم قوله تعالى ( فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) الآية - فان رضوا به بينا لم ناصح من فهم الصحابة لقوله تعالى وعلمهم به بغير خلاف وما صحت من قول رسوله « كل مسكر خمر » ولفظ المسكر اسم جنس

### ﴿ تشديد السنة في شرب الخمر ﴾

روى البخارى ومسلم وأصحاب السنن - إلا الترمذى - من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال « من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرمها في الآخرة » زاد مسلم في رواية « فلم يسقها »

قليل معناه إنه لا يدخل الجنة فيشربها فيها ، وقيل لا يشربها فيها وإن مات مؤمنا ودخلها ، لأنه استعمل شيئا فجوزى بحرمانه ، قيل إلا أن يعفو الله عنه ، والقول الأول لا يصح إلا بالحل على المستحل لشربها لأنه راد للشريعة غير مذعن لها . وزواية مسلم « فلم يسقها » ظاهرة في رده

وروى هذا الحديث بلفظ « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام ، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة » وقد عزاه الحافظ المنذرى إلى الشيخين وأبى داود والترمذى والنسائى والبيهقى - قال - ولفظه في إحدى رواياته قال رسول الله ﷺ « من شرب الخمر في الدنيا لم يتب لم يشربها في الآخرة وإن دخل الجنة » وهذا يرد ذلك التأويل أيضا ولكنه لم يمنع المنذرى من حكايته كغيره

وروى أحمد والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » وفي رواية البخارى تقديم الخمر على السرقة ، قيل : هذا في المستحل ، وقيل : الذي اكتمل الايمان وقيل هو خير بمعنى النهي ، وقيل ان الايمان يفارق مرتكب أمثال هذه الكبائر مدة

ملاسته لها وقد يعود إليه بعدها ، وحقق الغزالي في كتاب التوبة من الاحياء ان متركب ذلك لا يكون حال ارتكابه متصفا بالإيمان الادعائي بحرمة ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته لأن هذا الإيمان يستلزم اجتناب العصيان وروى أحمد باسناد صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم — وقال صحيح الاسناد — عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « أتاني جبريل فقال يا محمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وساقيا ومساقها » وروى أبو داود وابن ماجه عن ابن عمر حديثا بمعناه وليس فيه ذكر جبريل . والترمذي وابن ماجه من حديث أنس « لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشر : عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وساقيا وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتري له » قال الترمذي حديث غريب

### ❦ حكمة تشديد الاسلام في الخمر دون الاديان السابقة ❦

#### ❦ ورد شبهة على تحريمها ❦

إذا قيل : إن دين الله في حقيقته وجوهره والحكمة منه واحد لاخلاف فيه بين الرسل المبلغين له ، وإنما يختلف بعض الشرائع في أمرين أصليين ( أحدهما ) ما يختلف باختلاف الزمان والمكان ، وأحوال الشعوب والاجيال ( وثانيهما ) ما اقتضته حكمة الله تعالى من سير أمور البشر كلها على سنة الترقى التدريجي الذي من مقتضاه أن يكون الآخر أكمل مما قبله ، وبهذه السنة أكمل الله تعالى دينه العام ، بانزال القرآن وعموم بعثة محمد ﷺ . وقد قلت إن في الخمر من الضرر الذاتي ما كان سببا لاقطع بتحريمها وما ذكرت من التشديد فيها ، وهذا يقتضي أن تكون محرمة على السنة جميع الأنبياء عليهم السلام ، والمنقول عن أهل الكتاب أنها لم تكن محرمة عليهم ، وأن الأنبياء أنفسهم كانوا يشربونها — فوهذه شبهة على تحريم الخمر تحدث بها المحبون لها ، واعتدل بها بعضهم على حل مادون القدر المسكر مما سوى خمرة العنب التي زعموا أن نص القرآن قاصر عليها تمهيداً ، كما نقل ذلك صاحب المقدم الفريد وأمثاله من الأدباء الذين يصفون بتدوين أخبار الفساق واللجائ

وغيرهم . وأنت ترى أن هذه الشبهة أقوى من شبهة بعض الصحابة التي تقدمت ولا يدفعها جوابك عنها ، بل زعموا أن النبي ﷺ شرب من نبيذ مسكر ولكنه مزجه فلم يسكر به ، فما قولك في ذلك ؟

فالجواب عن هذا من وجهين ( أحدهما ) أن نقل أهل الكتاب ايس حجة عندنا ولم يثبت عندنا في كتاب ولا سنة ما ذكره . وإذا كان قد وجد في المسلمين من زعم ان شرب ما دون القدر المسكر من الخمر كلها حلال — إلا ما اتخذ من عصير العنب وهو أقلها ضرراً وشرأ — مع نقل القرآن بالتواتر ، وحفظ السنة وسيرة أهل الصدر الاول بضبط واثقان لم يتفق مثله لامة من الأمم في نقل دينها أو تاريخها — وهما صريحان في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرأ فهل يبعد أن يدعى أهل الكتاب مثل هذه الدعوى وينسبونها إلى أنبيائهم وهم لا يقولون بعصمتهم ؟ ( الوجه الثاني ) أننا إذا سلمنا ما ينقلونه في المهدين القديم والجديد من الأخبار الدالة على حل الخمر وعدم التشديد إلا في السكر ، نقول (أولاً) ان هذا التحريم من إكمال الدين بالاسلام ، وقد مهد الأنبياء له من قبل بتقبيح السكر وذمه ، ولم يشددوا في سد ذريعتيه بالنهي عن القليل من الخمر لما كان من افتتان البشر بها ومنافعهم منها ، كما فعل الاسلام في أول عهده — ( وثانياً ) إن الله تعالى ما حرم الخمر البتة فيما أكل به الاسلام إلا وهو يعلم أن البشر سيدخلون في طور جديد فتضاعف فيه مفاسد السكر ، وأن مصلحتهم وخيرهم أن يتسلح المؤمنون بأقوى السلاح الادبي لا تقواء شرور ما يستحدث من أنواع الخمر الشديدة الفتك بالاجساد والارواح التي لم يكن يوجد منها شيء في عصور أولئك الأنبياء عليهم السلام ، وما ذلك إلا سد ذريعة هذه المفسدة بتحريم قليل الخمر وكثيرها .

وهاك بعض ما يؤثر عن كتبهم في ذمها :

جاء في نبوة أشعيا عليه السلام ( ٥ : ١١ ) ويل للمبكرين صباحا يتبعون المسكر المتأخرين في القمة تلهمهم الخمر ١٢ وصار العود والرباب والدف والناي والخمر ولائتهم . وإلى فعل الرب لا ينظرون ، وعمل يديه لا يرون ١٣ لذلك سبي شعبي لعدم المعرفة ، وتصير شرفاؤه رجال جوع وعامتة يابسين من العطش ١٤ لذلك

وسعت الهاوية نفسها وفقرت فاها بلا حد) يشير إلى ما استحقوه بذنوبهم تلك من عذاب الدنيا والآخرة .

ثم قال ( ١ : ٢٨ ) ويل لأكليل فخر سكارى أفرايم وللزهر الذابل جمال بهائه الذى على رأس وادى سمائن المضروبين بالخمر - إلى أن قال - ولكن هؤلاء ضلوا بالخمر وتاهوا بالمسكر ، السكاهن والنبي ترفحوا بالمسكر ، ابتلعتهما الخمر ، تاهوا من المسكر ، ضلوا فى الرؤيا ) - واعلم أن النبي عندهم لا يشترط فيه أن يكون موحى إليه ومن شواهد العهد الجديد فى ذلك قول بولس فى رسالته إلى أهل أفسس ( ١٨ : ٥ ) ولا تسكروا بالخمر الذى فيه الخلاعة ) ونهيه عن مخالطة السكير ( ١ : ١١ ) وجزمه بأن السكيرين لا يرثون ملكوت السموات ( غلا ٥ : ٢١ و ١ : ٦ و ٩ : ١٠ )

### نبيينا ﷺ لم يشرب الخمر

وأما نبيينا ﷺ فلم يكن يشرب الخمر فى الجاهلية ولا الاسلام كما صرحوا به فى سيرته . ولكنه كان يشرب النبيذ ( أى النقيم ) قبل تحريمها وبعده ، فاذا اشتبه فى وصوله إلى حد الاسكار لم يشرب منه كما تقدم . وقد روى الحميدى عن أبى هريرة أن رجلا كان يهذى إلى النبي ﷺ راوية خمر فأهداها إليه عاما وقد حرمت فقال النبي ﷺ « إنما قد حرمت . فقال الرجل : أفلا أبيعها ؟ فقال : إن الذى حرم شر بها حرم بيعها . قال : أفلا أكارم بها اليهود ؟ قال : إن الذى حرم شر بها حرم أن يكارم بها اليهود . قال : فكيف أصنع ؟ شنها على البطحاء » وهذا الحديث لا يدل على شر به لها ، على أنه لم يصح هكذا ، ولكن له أصلا فى صحيح مسلم وسنن النسائى من حديث ابن عباس قال « إن رجلا أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ : هل علمت أن الله تعالى حرمها ؟ قال لا . فسار ( أى الرجل ) إنسانا ، فقال له رسول الله ﷺ : بم ساررت ؟ قال : أمرته ببيعها فقال : إن الذى حرم شر بها حرم بيعها . قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها » ومن العجيب أن صاحب المنتقى أورد حديث أبى هريرة وترك حديث ابن عباس الصحيح ، وأن الشوكانى لم يتكلم على سنده <sup>(١)</sup>



وما روى في المسند<sup>(١)</sup> من شربه ﷺ من نبيذ السقاية بمكة وهو ما كان يشرب منه الناس في الحرم ومن كونه شمه أولا (وقيل ذاقه) فقطب وأمر بأن يزداد فيه الماء - فهو إن صح لا يدل على كونه كان مسكرا ولا على كون شربه منه كان نسخا لتحريم كل مسكر، كما زعم بعض المفتونين بالنبيذ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت الرواية دالة على أنهم كانوا مصرين على شرب المسكر وعلى إسقائه للحجاج جهرا في الحرم وهذا زعم لم يقل به أحد بل هو منقوض بالروايات المتفق عليها وبما تواتر من أنهم تركوا بعد نزول آيات المائدة كل مسكر - وإنما يفسر ذلك ما قاله (ص) لو فد عبد القيس إذ أذن لهم بالانتباز في الاسقية (أى قرب الجبل) قال « فان اشتد فاكسروه بالماء فان أعياكم فأهر يقوه » وفي رواية ابن عباس أنهم سألوه ماذا يفعلون إذا اشتد في الاسقية فقال « صبوا عليه الماء - فسألوه فقال لهم في الثالثة أو الرابعة - أهر يقوه الحديث » رواه أبو داود : وهو يفسر لنا أمره بكسر ما في سقاية الحجاج بالماء إذ شمه فعلم أنه بدا فيه التغير وقرب أن يصير خمرا . وكما أنه لم يصح شربه (ص) من النبيذ المسكر لم يصح أيضا مارواه الدارقطني وابن أبي شيبة من أن رجلا شرب من إداوة عمر فسكر ، فجلبه وقال : جلدناك للسكر ، أى لا لجرد الشرب .

ويقول بعض النصارى : إن النبي ﷺ شرب الجحر مع بحيرا الراهب وبعض الصحابة ، وأن بعض من سكر من الصحابة قتل الراهب بسيف النبي ﷺ فكان ذلك سبب تحريم النبي ﷺ للخمر - وهذا قول مخنلق لأصل له البتة فلم يرو من طريق صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ، وبحيرا الراهب لم يحىء الحجاز وإنما روى أنه رأى النبي ﷺ مع عمه أبي طالب وغيره من تجار مكة في بصرى بالشام ولما اختبر حاله علم أنه سيكون هو النبي الذي بشر به عيسى والأنبياء (عليهم السلام) وأوصى به عمه وحذره من اليهود أن يكيدوا له . وكانت سن النبي ﷺ إنقضى عشرة سنة . ولم يثبت أن بحيرا أدرك البعثة ، وليس النبي ﷺ هو الذي حرم الجحر كما حرم صيد المدينة وخلالها . بل كان ذلك بوحي تدريجي كما تقدم

## (التداوى بالخمر)

اختلف العلماء في التداوى بالخمر والنجاسات والسموم لحديث طارق بن سويد الجعفي في الخمر وسيأتي وحديث أبي هريرة «نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث ، يعنى السم» رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه ، وحديث أبي الدرداء مرفوعا «ان الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تداؤوا بحرام» رواه أبو داود من طريق اسماعيل بن عياش - وهو ثقة في الشاميين كما هنا ، ضعيف في الحجاز بين - وثبت في الصحيحين إسناده صحيحين بالتداوى بأبوالا بل ، قال بعضهم : بعدم الجواز مطلقا ، وقال آخرون : يجوز بشرط عدم وجود دواء من الحلال يقوم مقام الحرام . وقال شيخنا محمد عبده يشترط في التداوى بالخمر أن لا يقصد المتداوى بها اللذة والنشوة ولا يتجاوز مقدار ما يحدده الطبيب وقد جاء في فتاوى المجلد السابع عشر من المنار السؤال والجواب الآتين :

(السؤال) هل يحل التداوى بالخمر إذا ظن نفعها بخبر طبيب أخذ من آية (٢٢: ٧٨) وما جعل عليكم في الدين من حرج) ومن القاعدة المتفق عليها: الضرورات تبيح المحظورات ؟ وإذا جوزتم فماذا ترون في حديث «انها داء وليست بدواء» أو كما ورد؟

(الجواب) التداوى بالخمر لمن ظن نفعها شيء والاضطرار إلى شربها شيء آخر ، فأما الاضطراب فاعما يعرض لبعض الأفراد في بعض الأحوال ، وهو يبيح المحرم من طعام وشراب بنص قوله تعالى (وقد بين لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) وبنفي الحرج والعسر وغير ذلك من الأدلة (أي كالتدبير عن الالتقاء بالنفس إلى التهلكة) وقد مثل الفقهاء له في شرب الخمر بمن أغص بلقمة فسكاد يخنق ولم يجد ما يسيغها به سوى الخمر ، ومثله من دنق من البرد وكاد يهلك ولم يوجد ما يدفع به الهلاك برداً سوى جرعة أو كوب من خمر ومثله أو أولى منه من أصابته نوبة ألم في قلبه كادت تقضى عليه وقد علم أو أخبره الطبيب بأنه لا يجد ما يدفع عنه الخطر سوى شرب مقدار معين من الخمر القوية كالنوع الأفرنجى الذى يسمونه (كونيك) فاننا نسمع من الأطباء أنه يتعين في بعض الأحيان لعلاج ما يعرض من مرض

القلب ودفع الخطر وقد ثبت ذلك بالتجربة ، وهذا النوع من العلاج لا يكاد يكون شرباً للخمر وإنما يؤخذ منه فقط قليلة لا تسكر ، وأما التداوى المعتاد بالخمر لمن يظن نفعها ولو باخبار الطبيب كمنزوية المعدة أو الدم ونحو ذلك مما نسمعه من كثير من الناس. فهذا هو الذي كان الناس يفعلونه قبل الاسلام ونهى عنه النبي ﷺ ونص الحديث الذي أشار اليه السائل « إنه ليس بدواء ولكنه داء » رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي ، وسببه أن طارق بن سويد الجمعي سأل النبي عن الخمر وكان يصنعها فنهاه عنها ، فقال: إنما أصنعها للدواء فقالة . وقوله « ولكنه داء » هو الحق وعليه إجماع الأطباء ، فإن المادة المسكرة من الخمر سم تتولد منه أمراض كثيرة يموت بها في كل عام ألوف كثيرة ، والسموم قد تدخل في تركيب الأدوية ، ولكن الذين يشربون الخمر ولو بقصد التداوى بها لا يلبثون أن يؤثر في أعصابهم سمها ، فتصير مطلوبة عندهم لذاتها ، أي لا مجرد التداوى بها ، فيتضررون بسمها ، فلا يغترن مسلم بأمر أحد من الأطباء بالتداوى بها لمثل ما يصفونها له عادة والله الموفق اهـ

هذا ما أجبنا به عن ذلك السؤال ونزيد في إيضاحه بالقواعد الشرعية واعتبار القياس فنقول : أن المقدار المسكر من الخمر محرم لذاته أي لما فيه من الضرر والمفاسد التي بينها أنواعها في تفسير آية البقرة - وما دون ذلك محرم لسد الذريعة كما بيناه في تفسير هذه الآيات ، والقاعدة أن ما حرم لذاته يباح للضرورة ان كان مما يضطر اليه ، كأكل الميتة ولحم الخنزير ، ومنه شرب الخمر كاتقدم في الفتوى آنفاً ( وليس منه مثل الزنا كما لا يخفى ) ويعبرون عن هذه القاعدة بقولهم « الضرورات تبيح المحظورات » وإذا وصل التداوى بالخمر إلى حد الاضرار اليه بشهادة الفقه من الأطباء يجب أن يراعى فيه قاعدة « الضرورات تقدر بقدرها » فلا يجوز الزيادة على ما يقوله الطبيب حتى إذا حدده بالنقط امتنع زيادة نقطة واحدة ، وأما المحرم لسد الذريعة فقد يباح للحاجة كروية الطبيب لعورات الرجال والنساء لأجل التداوى فالتداوى بالخمر على هذا جائز مطلقاً أو إذا لم يوجد غيره يقوم مقامه وعدة بعضهم كمتداوى العربيين بأبوالابل بناء على أن علة المنع أن كلا منهما نجس عند القائمين بذلك من الفقهاء كالأشافعية ، وظاهر حديث طارق بن سويد أن الخمر لا يجوز أن تكون

دواء<sup>(١)</sup> فتكون مستثناة من القاعدة ولا قياس مع النص . هذا إذا كان التداوى بالخمر مباشرة لغير اضطرار ، أما دخول نقط من الخمر في علاج مركب تكون أجزاء الخمر فيه مغلوقة غير ظاهرة ولا من شأنها أن تسكر فلا يدخل في ذلك فهو كالقليل من الخمر يرفى الثوب

﴿ أسباب ترجيح شرب الخمر الضار على حفظ الصحة والعقل والدين ﴾

ثبت بالاختبار وبالأحصاء الذي عني به الإفرنج أن أكثر من يبتلون بشرب الخمر لا يقدمون على شربها إلا بإغراء القرناء والمعاشرين من الأهل والأصحاب وأنهم لا يحتسونها في أول العهد إلا كرها ، لبشاعة طعمها ولا اعتقاد الكثيرين منهم أنهم يقدمون على عمل منكر أو ضار ، ولكن غريزة التقليد في الإنسان وضعف إرادة أكثر الناس عن مخالفة العشراء والخلان ، هما اللذان يمهدان السبيل لطاعة الشيطان أما الشبهة التي يرجع بها العالمون بضرر الخمر داعية التقليد وواتاة العشراء أولا وطاعة داء الخمار أو غول الخمر آخراً - على داعية المحافظة على صحة الجسم والعقل فهي ظنهم أن الضرر المتيقن إنما يكون بالإسراف في الشرب ، والانهماك في السكر ، وأن شرب القليل من الخمر إما أن ينفع وإما أن يضر ، فلا ينبغي أن يترك ما فيه من لذة النشوة والذهول عن المكدرات ومن مجاملة الإخوان ، لتوهم ضرر نجا منه فلان وفلان ، ولو سأل هؤلاء المخدوعون من سبقتهم إلى هذه الخنة وأسرفوا في السكر حتى أفسد عليهم صحتهم وعقبتهم وبيوتهم وروثهم : هل كنتم يوم بدأتهم بشرب الانم تنوون الإسراف فيه وإدمانه ؟ لأجابهم جميع من سألوهم أو أكثرهم : لا لا ، إنما كنا ننوي أن نشرب القليل ، وما كنا لنعلم أن القليل يقسرنا على الكثير ، و يرهينا بعد ذلك بالداء الويل حتى لا نجد إلى الخروج من سبيل . ومن هنا العلم أن ما ذكرناه من قبل في تحليل شرب بعض المتعلمين والأطباء للخمر من أن نعلم لا يستلزم العمل - مبني على التسامح والأخذ بالظاهر ، والحق أن العلم يستلزم العمل ما لم يعارضه من هو أرجح منه وأما المؤمنون بمحرّم الخمر فلهم شبهات متعددة لاشبهة واحدة - فمنهم من تعلق بقول من ذهب إلى أن الخمر المتخذة من صير العنب هي المحرمة لذاتها وأن

(١) قرأنا في بعض الصحف في أثناء الطلبة الثانية لهذا الجزء أن بعض أطباء

أوربة المحققين أثبت أن التداوى بالخمر يضر مطلقا ولا ينفع خلافا لما كان مساما

ماعداءها من المسكرات لا يحرم منه إلا القدر المسكر بالفعل ، أو الحسوة الأخيرة التي تعقبها نشوة السكر ؛ وأولوا ماورد في الأحاديث الصحيحة من النص على تحريم كل مسكر بأن لفظ المسكر وصف لموصوف محذوف ، وأن المراد أن المقدار المسكر من الشراب بالفعل هو الحرام . وقد ينارد هنا فيما سبق وأن لفظ مسكر في تلك الأحاديث اسم جنس يعم كل شراب من شأنه الإسكار . ولذلك ورد في الصحيح مقررنا بكل كقوله ﷺ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » كما تقدم ولا يمكن أن يكون المعنى كل مقدار مسكر بالفعل يسمى خمرًا ، كما هو بديهي عند كل من له شمة من هذه اللغة ، وكما يعرف بالعقل ، لما يترتب عليه من التناقض أيضاً ، فإن المقدار المسكر لزيد ربما لا يكون مسكراً لعمرو . ولا يزال بعض الناس يبحث عن بعض الأخبار والآثار حتى الضعيفة والموضوعة ليستبدل بها على أن شرب القليل من المسكر غير محرم وإن كانت وقائع أحوال لا يمتنع بها على فرض صحتها ، ويجعل ذلك مرجحاً على نص القرآن والأحاديث المتفق عليها وعمل أهل الدين من السلف والخلف ، وقد تقدم تفنيذ المزاعم ودحض الشبهات التي يتوكل عليها هؤلاء الناس وأمثالهم كالذين زعموا أن تحريم كل مسكر قد نسخ . نعم روى الطحاوي من طريق حجاج بن أرطاة أن ابن مسعود قال في حديث « كل مسكر حرام » هي الشربة التي تسكر . وحجاج هذا ضعيف ومدلس ، وما زعمه مردود لانه فلا يقوله مثل ابن مسعود

وإنما نريد أن نشير إلى تعلات من يقدمون على شرب أى نوع من أنواع الخمر لأجل السكر وهم يعتقدون أن ذلك من كبائر المعاصي ، فقد فات زمن الذين كانوا يغشون أنفسهم والناس بترك النبيذ الذي هو نقيع الزبيب والخمر وشعوهما زمنا يسكر فيه كثيرون ثم قليله ويشربونه على توهم أنه حلال ، فان سكروا أحالوا على غفلتهم عن الكثرة أو على جور السقاة عليهم ، وكابروا أنفسهم بأنهم لم يكونوا يقصدون السكر ، كما كان يقع من بعض المترفين في القرون الأولى ، حتى عزى إلى بعض خلفاء العباسيين ، وبعض رجال العلم والدين <sup>(١)</sup>

(١) بالغ بعض المؤرخين والأدباء حتى عزا مثل ذلك إلى مثل هارون الرشيد والمأمون والفاضل يحيى بن أكثم وفند كلامهم المحقق ابن خلدون واحتج بتوثيق رجال الجرح والتعديل ليحيى ، وبسيرة هارون في الدين والتقوى

من اختبار حال المبتدئين بشرب الخمر على اعتقاد ضررها في الدنيا والمبتدئين بشربها على اعتقاد ضررها في الآخرة يرى بينهما شبهة في أن كلا منهما ينوى في أول الأمر أن يقتصر على القليل الذي لا يترتب عليه فساد يذكر . فأما الذين يقلدون من قالوا إن القليل من غير خمر العنب ليس كالسكير فيكون اطمئنانهم أشد ، وأما الذين يتبعون النصوص ويوافقون الجمهور في تحريم قليل ما أسكر كثيره فمنهم المتفقهة وغير المتفقهة - فالمتفقهة يملأون أنفسهم أولاً بمسألة علة التحريم وحكمته ، وقد فندنا شبهتهم هذه فيما سبق ، وغير المتفقهة يعتمدون على عفو الله تعالى قبل التعمد والادمان كما يعتمدون عليه هم والمتفقهة بعده عندما يملأون بالاختبار والعمل أن قليل الخمر يفضي إلى كثيرها ، ويرون أنفسهم قد انغمست في ضرورها ومفاسدها فالتكأة الأخيرة لمن يشرب الخمر من أهل الدين هي تكأة أكثر المرتكبين لسائر المعاصي - وهي الغرور بكرم الله وعفوه ، إما بضميمة الاعتماد على بعض الأعمال الصالحة ولا سيما ما يسحق منها بالمكفرات ، أو على الشفاعات ، وإما بدون ضميمة . ومن مكفرات الذنوب ماله أصل في السنة ومنها ماله أصل له ، وماله أصل قيوده بالصغائر أو بمقارنة التوبة له ، وقد فندنا جهل هؤلاء وغرورهم في مباحث التوبة والكفارة من تفسير سورة النساء (راجع تفسير (٤: ٦) إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب) في ص ٤٤٠ ج ٤ وتفسير (٤: ٣٠) إن يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (في ص ٤٦ ج ٥) وهذا الجهل والغرور يرسخ في قلوب هؤلاء ، بما نظمه وينظمه لهم فساق الشعراء ، كقول أبي نواس الشهير بالسكر والفجور :

تكثرت ما استطعت من المعاصي فانك واجسد ربا غفورا  
تعض ندامة كفيك مما تركت مخافة النار السرورا  
وقوله من قصيدته يذكر بها استماتته بالخمر على الفجور بغلام نصراني هرب منه إلى دير وترهب فيه :

ورجوت عفو الله معتمداً على خبر الانام محمد المبعوث  
ولو صح ما يهذي به هؤلاء الفجار، لكان الدين كله لغواً وعشباً لا حاجة إليه - وحاش لله

(توضيح واستدراك وتصحيح)

في بحث عدم شرب نبينا ﷺ للخمر (١)

حديث إهداء الخمر إلى النبي ﷺ المعزو إلى الحميدي في (ص ٨٧) من حديث أبي هريرة - وإلى مسلم والنسائي من حديث ابن عباس - رواه أحمد وكذا البغوي - من طريق عبد الله بن لهيعة وسليمان بن عبد الرحمن عن نافع ابن كيسان الثقفي عن أبيه « أنه كان يتجر في الخمر وأنه أقبل من الشام فقال يا رسول الله أنى جئتك (في الإصابة جئت) بشراب جيد فقال ﷺ: يا كيسان إنها حرمت بعدك. قال أفأبيعها؟ قال إنها حرمت وحرم ثمنها » وفي توثيق ابن لهيعة وسليمان وتضعيفهما مقال معروف

وروى أحمد وأبو يعلى من حديث تميم الداري أنه كان يهدي لرسول الله ﷺ كل عام راوية خمر فلما كان عام حرمت جاء براوية فقال « أشعرت أنها قد حرمت بعدك؟ قال أفلا أبيعها وأنتفع بثمنها؟ فنهاه ».

ذكر الحافظ ابن حجر الحديثين في الفتح وقال أولاً: إن في حديث أحمد الأول أن المهدي كان من ثقيف أودوس وأن ذلك كان عام الفتح. ثم قال: ويستفاد من حديث كيسان تسمية المبهم في حديث ابن عباس (أى الذى رواه مسلم والنسائي - أقول وكذا في حديث أبي هريرة الذى عزاه صاحب المنتقى إلى الحميدي) ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور فإن إسلام تميم كان بعد الفتح. اهـ

وأقول: قد اتضح من مجموع الروايات أن تيمما هو الذى قالوا انه كان يهدى

(١) سبب ما جاء في مباحث تحريم الخمر في تفسيرنا للآيات من الاستدراكات وتشتيت المسائل أننا كتبنا ما كتبناه أولاً، فطبع ثم تذكرنا بعض شبهات الذين فرقوا بين المسكرات في الحكم، فبيننا بطلانها بما طبع عقب كتابته، ثم سألنا بعض أهل العلم عن بعض الأحاديث الواردة في النبيذ فكان سؤاله منبهاً لنا إلى زيادة البحث بياناً وإيضاحاً. هذا وإننا نكتب التفسير دائماً في وقت ضيق ونعطي ما نكتبه للطبعة من غير قراءة ولا مراجعة ثم لا نراه إلا عند تصحيح ما يجمع في المطبعة، وكلما جمع شيء يطبع وإن لم تتم كتابة ما يتعلق به.

للنبي ﷺ راوية خمر في كل عام دون كيسان . ونعيم هذا قد أسلم سنة تسع من الهجرة كما نقله الحافظ في الاصابة وأشار إليه في الفتوح ، فهو لم يدرك من حياة النبي ﷺ إلا سنة واحدة كانت الحُر محرمة فيها باتفاق الروايات ، فأهدأه الراوية إليه في كل عام كما قيل متعذر — فهذا حديث ينقض نفسه بنفسه فلا يحتاج به ، على فرض قوة سنده ، على أنه لو صح متناً وسنداً لا يدل على أن النبي ﷺ كان يشرب من تلك الخمر ولم ينقل ذلك أحد . وأنه ليوجد كثير من الناس يقتنون الخمر ولا يدينون الله بحرمتها وهم مع ذلك لا يشربونها ، وقد يشربها بعض أهل البيت منهم دون بعض ويقدمونها للضيوف ، فالافتناء لا يدل على الشرب

وأما حديث شربه ﷺ من نبيذ السقاية الذي أشرنا في ص ٨٧ بعزوه إلى المسند فقد رواه النسائي أيضاً من طريق يحيى بن يمان عن أبي مسعود قال : « عطش النبي ﷺ حول السكبة فامسقى فأتى بنبيذ من السقاية فشبهه فقطب فقال : عليّ بذنوب من ماء زمزم فصب عليه ثم شرب . فقال رجل : أحرام يارسول الله هو ؟ قال : لا » وقد صرح أحمد والنسائي راويه بضعه لأن يحيى بن يمان انفرد به دون أصحاب سفيان وهو ضعيف . قال النسائي : ويحيى بن يمان لا يحتاج بحديثه لسوء حفظه وكثرة خطأه . وقال ابن عدى : عامة ما يرويه غير محفوظ وهو في نفسه لا يعتمد الكذب إلا أنه يخطئ ، ويشبهه عليه . وقال غيرهم كان سريع الحفظ سريع النسيان . كان يحفظ في المجلس الواحد خمسمائة حديث وقال الحافظ في الفتوح : وقد ضعف حديث أبي مسعود المذكور النسائي وأحمد وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم بتفرد يحيى بن يمان برفعه وهو ضعيف

وفي معنى حديث السقاية حديث ابن عمر « رأيت رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ بقدر فيه نبيذ وهو عند الركن ودفع إليه القدح فرفعه إلى فيه فوجده شديداً فردّه على صاحبه فقال له رجل من القوم يارسول الله : أحرام هو ؟ فقال : عليّ بالرجل . فأتى به فأخذ منه القدح ثم دعا بماء فصبه فيه ثم رفعه إلى فيه فطلب ثم دعا بماء أيضاً فصبه فيه ثم قال : إذا اغتسلت عليكم هذه الاوعية فاكسروا متونها بالماء » رواه النسائي من طريق عبد الملك بن نافع وقال فيه ليس بالمشهور ولا يحتاج



بحدينه ، والمشهور عن ابن عمر خلاف حكايته . ثم أورد الروايات عنه بأنه قال : « اجتنب كل شئ يأنس » وقال « المسكر قليله حرام وكثيره حرام » وغير ذلك . وقال الذهبي عبد الملك بن نافع عن ابن عمر مجهول مرة وخبره منكر .

أقول : طالما دس المتلاعبون بالروايات أسماء المجولين فى الاسانيد الصحيحة ابروجوا بها ما يفترونه فأبطل رجال الجرح والتعديل دسيتهم . ولو ثبت هذا الحديث لجاز القول بأن ذلك الشراب كان قد بدأ فيه التغير ولم يصل إلى حد الاسكار فكسر بالماء لئلا يصير مسكراً ولا يمكن موافقته للروايات الصحيحة إلا بهذا .

وقد روى النسائي والبيهقي نحوه من هذا عن عمر ، ولفظ النسائي : عن يحيى ابن سعيد مسموع سعيد بن المسيب يقول « تلتقت ثقيف عمر بشراب فدعا به فلما قر به إلى فيه كرهه فدعا به فكسره بالماء فقال : هكذا فافعلوا » ثم روى عن عتبة بن فرقد قال : كان النبيذ الذى شر به عمر قد تخلل ( أى صار خلا ) وذكر الحافظ الاثر فى الفتوح عن البيهقي - وفيه « انه قطب وجهه » وقال : قال نافع والله ما قطب عمر وجهه لاجل الاسكار حين ذاقه ، ولكنه كان تخلل : وعن عتبة بن فرقد قال كان النبيذ الذى شر به عمر قد تخلل ، وروى الاثر عن الاوزاعي وعن العمري ان همراً إنما كسره بالماء لشدة حلاوته ، ثم جمع الحافظ بين القولين بأن ذلك كان فى حالتين وانه لما قطب كان لمحضته ، ولما لم يقطب كان لحلاوته

وجهة القول : ان ماورد من كسر النبيذ بالماء يدل مجموعه على انه يكسر إذا أخذ فى الاشتداد والتغير خشية أن يصير مسكراً ، فأما إذا صار مسكراً فلا علاج له إلا إراقته كما ورد فى الحديث المرفوع إذ لا يباح حينئذ قليله ولا كثيره ولو أزيل تأثيره بالماء ، والمراد بالاشتداد الذى ورد فى الاخبار والآثار اشتداد الحوضة أو الحلاوة كما قاله البيهقي ، ومثله الاعتناء .

وروى النسائي عن عمر انه قال « إذا خشيت من نبيذ شدته فاكسروه بالماء » قال عبد الله : من قبل أن يشتد « اهـ » ويمكن أن يحمل على هذا التفسير كل ماورد فى الاشتداد على طريقة العرب فى التعبير بالفعل عن قرب وقوه وارادته ومن الاستدراك على ما تقدم حديث أبى بردة بن نيار « اشر بوا فى الظروف ولا

تسكروا» قال النسائي هذا حديث منكر غلط فيه أبو الاحوص سلام بن سليم ، ولا نعلم أن أحداً من أصحاب سماك تابعه عليه وسماك ليس بالقوى وكان يقبل التلقين وخطأه فيه أحمد أيضاً . ومثله حديث عائشة « اشربوا ولا تسكروا » قال النسائي وهذا غير ثابت أيضاً . وقال في قرصافة روايته عن عائشة - لا يدري من هي . والمشهور عن عائشة خلاف ما روته عنها قرصافة . ثم ذكر الروايات عنها في ذلك كقولها « لأهل مسكرا وإن كان خبزاً وإن كان ماء » وقولها للنساء « وإن أسكركن ماء جيبكن فلا تشربنه » أقول : كذبوا على عائشة كما كذبوا على ابن عمر بخلاف ماصح عنها .

وجملة القول : أنه لم يصح في هذا المعنى شيء ، على أنه يمكن حمل معناه على ما يوافق سائر النصوص وهو الإذن بشرب النبيذ ( النقيع ) إذا علم أنه لم يخطر فيصير مسكرا لئلا يسكر به . وأما حمل الأحاديث الكثيرة في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرًا - على المسكر بالفعل فهو تحريف للغة وإفساد لها كما تقدم ، وإني لأعجب كيف يقول عاقل إن النبي ﷺ يأمر الصحابة بأن يشربوا من المسكر وأن لا يسكروا . هل يتيسر لواحد من الف من الناس أن يشرب من المسكر ولا يسكر؟

### ﴿ عقوبة شاربي الخمر ﴾

ثبت في أحاديث الصحيحين مجتَمعين ومنفردين « أنه كان يؤتى بالشارب في عهد النبي ﷺ فيضرب بالأيدي والجريد وبالثياب والنعال » وفي حديث أنس عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي « أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلد بمجريدتين نحو أربعين ، قال وفعله أبو بكر ، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانين . فأمر به عمر » وفي الصحيحين عن علي كرم الله وجهه « ما كنت لأقيم على أحد حداً فيموت وأجد في نفسه شيئاً إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته ( أي دفعت ديته ) وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه »

وفي صحيح مسلم « أن عثمان أتى بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين وقال أريدكم فشهد عليه حمران أنه شرب الخمر ، وشهد آخر أنه رآه يتقيؤها . فقال عثمان : إنه لم يتقيئها حق شربها ، وأمر بجلده فجلده عبد الله بن جعفر وعلى يعد حق بلغ أربعين فقال : أمسك . ثم قال جلد النبي وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين ، وكل سنة ، وهذا أحب إلي » أقول يعني الأربعين الذي أمر به ، وقوله « وكل سنة » . معناه أنه جرى به العمل . وهذا لا يعارض قوله في رواية الصحيحين « إن النبي ﷺ لم يسب حد الخمر » لأن ضربه أربعين مرة واحدة لا يعد سنة محدودة له مع مخالفته غيره مرة ، وإنما صار سنة عملية لجرى أبى بكر عليه ويستفاد من مجموع الروايات أن المشروع في العقاب على شرب الخمر هو الضرب المراد منه إهانة الشارب وتنفير الناس من الشرب . وأن ضرب الشارب أربعين وثمانين كان اجتهداً من الخلفاء فاختار الأول أبو بكر لأنه أكثر ما وقع بين يدي النبي ﷺ واختار عمر الثمانين بموافقته لاجتهاد عبد الرحمن بن عوف بتشبيهه بمجد قذف المحصنات . وروى الدارقطني هذا الاجتهاد عن علي أيضاً قال « إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري وعلى المفتري ثمانون جلدة » ورواه عنه غيره بروايات فيها مقالات تراجم في كتب الحديث لأهلها ، فمنها يعرف الصحيح وغير الصحيح لآمن كتب الفقهاء التي يورد أهل كل مذهب منها ما يقوى مذهبه ويضعف مذهب غيرهم

### ﴿ فائدة في المشروع من المسابقة والرماية ﴾

ذكرنا في الكلام على الميسر أن أخذ المال في المسابقة والرماية جائز شرعاً وقد يتوهم بعض العامة منه أن مسابقة الخيل المعروفة في مصر وغيرهما من ذلك الجائز وما هي إلا من القمار المحرم وأما الجائز شرعاً فحكيمته أنه من الاستعداد للقتال في سبيل الله . وقد اشترط فيه أن يكون السبق ( بفتح السين والباء ) وهو الجمل الذي يكون لصاحب الفرص السابق إماماً من الأمام ( أي الخليفة والسلطان ) وهذا لا خلاف فيه ، وإما من أحد المتسابقين وعليه الجمهور ، ولا يجوز أن يكون مال سبق من

كل منهما ، وإذا دخل بينهما ثالث اشترط أيضاً أن لا يخرج من عنده شيئاً . وبهذا الشرط تخرج المسابقة من معنى الميسر والقمار ، وما اشترطه الفقهاء من كون المسابقة معروفة الابتداء والانتهاء ، وكون الجعل والمسافة التي يستحق بهما معلومين وكون الفرسين أو الأفراس معينة ، وكون كل منهما أو منها يحتمل أن يسبق - كل ذلك مما يشترطه المقاصرون أيضاً ويزيدون عليه .

روى أحمد بسند رجاله ثقات عن ابن عمر رضي الله عنهما « أن النبي ﷺ سبق بالخيل وراهن » وفي لفظ « سابق بين الخيل وأعطى السابق » وروى بسند رجاله ثقات أيضاً من حديث أنس - وقيل له : أ كنتم تراهنون على عهد رسول الله ﷺ أ كان رسول الله ﷺ يراهن ؟ قال : نعم ، والله لقد راهن على فرس يقال له سبعة فسبق الناس فيه <sup>(١)</sup> لذلك وأعجبه » وروى الشافعي وأحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم من طرق عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر » ولم يذكر ابن ماجه « أو نصل » صححه ابن القطان وابن حبان وحسنه الترمذي . والمراد بالنصل السهام ، عبر عن السهم بحديثه الجارحة . ويقاس على الرمي بالسهم الرمي ببندق الرصاص وقذائف المدافع . وأجاز الشافعية المسابقة على الاقدام بعوض وهذا من الرياضة المقوية للابدان على القتال وغيره من الأعمال

(٩٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَلَّاهُ  
أَيْدِيَكُمْ وَرِمَاحَكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ . فَمَن أَعْتَدَى  
بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٩٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ  
وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ، وَمَن قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ  
يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِي بِلَغِ الْكَعْبَةِ ، أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ

(١) قالوا معناه هش وفرح ( وهو بوزن فتح ) وأشهر معناه الاقبال على ما يشتهى والاسراع للتمتع به ، ويتعدى بالي فيقال : بهش الطفل إلى الثمرة واللعبة

مَسْكِينَ ، أَوْ عَدَلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ . عَفَا اللَّهُ عَنْمَا  
 سَلَفَ ، وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمَ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ (٩٩) أُحِلَّ  
 لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ  
 صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا . وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ .

بيننا في تفسير الآية (٩٠) أن هذه السورة افتتحت بآيات من أحكام الحلال  
 والحرام في الطعام وأحكام النسك (ومنها الصيد في أرض الحرام أوفى حال الاحرام)  
 وتلاها سياق طويل في بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم ، ثم عاد الكلام إلى  
 شيء من تفصيل تلك الأحكام الخ ونقول الآن : إن الله جلت آلاؤه نهى عباده  
 المؤمنين عن تحريم الطيبات وعن الاعتداء فيها وفي غيرها ، وأمرهم بأكل الحلال  
 الطيب ، ولما كان بعض المبالغين في النسك قد حلفوا على ترك بعض الطيبات ،  
 بن لهم بهذه المناسبة كفارة الايمان ، ثم بين لهم تحريم الخمر والميسر لأنهما من  
 أخبث الخبائث ، فكان هذا وذلك متمما لما في أول السورة من أحكام الطعام  
 والشراب . وناسب أن يتمم أحكام الصيد في الحرم والاحرام أيضا ، فجاءت  
 هذه الآيات في ذلك

وقال الرازي في مناسبة هذا لما قبله مانصه : ووجه النظم أنه تعالى كما قل (لا تحرموا  
 طيبات ما أحل الله لكم) ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك - فكذلك استثنى  
 هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات . اه وما قلناه خيره منه  
 وأصح ، وليست الخمر والميسر من الطيبات فيستثنيان منها بل هما جرس خبيث

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ ﴾  
 الابتلاء : الاختبار ، والصيد : مصدر أطلق على ما يعطد من حيوان البحر مطلقا  
 ومن حيوانات البر الوحشية لتؤكل ، وقيل مطلقا فيدخل فيه غير الماء كقول لجه  
 إلا ما أبيع قتله كما يأتي . وتقدم تفصيل الكلام في الصيد في تفسير أول السورة .  
 وسيتأتي في تفسير الآية التالية الخلاف فيما يكفر به المحرم عن صيده ووصف الصيد

بكونه تناله الأيدي والرماح يراد به كثرته وسهولة أخذه ، وإمكان الاستخفاف بالتمتع به . وروى عن ابن عباس ومجاهد أنه ما يؤخذ بالأيدي صفاره وفراخه وبالرماح كباره وقال مقاتل بن حيان : أنزلت هذه الآية في عمرة الحديبية فكانت الوحش والطير تعشاهم في رحاهم لم يروا مثله قط فيما خلا ، فنهاهم الله عن قتله وهم محرمون .

ووجه الابتلاء بذلك أن الصيد الذ الطعام وأطيبه ونأهيك باستطابته وبشدة الحاجة إليه في السفر الطويل كالسفر بين الحرمين ، وسهولة تناول اللذيذ تغري به ، فترك ما لا ينال إلا بمشقة لا يدل على التقوى والخوف من الله تعالى كما يدل عليه ترك ما ينال بسهولة ، وقد قيل : إن من العصمة أن لا تجرد ، وهل يعد ترك الزنا من لا يصل إليه إلا بسعى وبذل مال وتوقع فضيحة كترك يوسف الصديق له إذ غلقت امرأة العزيز الأبواب دونه وقالت : هيت لك ؟

والمعنى : يا أيها الذين آمنوا إن الله تعالى يقسم بأنه سيختبركم بأرسال شيء كثير من الصيد أو ببعض من أنواعه - يسهل عليكم أخذ بعضه بأيديكم وبعضه برماحكم ﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ أي يتبليكم به وأنتم محرمون ليعلم من يخافه غائبا عن نظر الناس غير مراء ولا خائف من إنكارهم ، فيترك أخذ شيء من الصيد ويختار شظف العيش على لذة اللحم ، خوفا من الله تعالى وطاعة له في سره - أو يخافه حال كونه متلبسا بالإيمان بالغيب الذي يقتضي الطاعة في السر والجهر . فاذا وقع ذلك منكم علمه الله تعالى لأن علمه يتعلق بالواقع الثابت ، ويترتب على علمه به رضاه عنكم وإثابتكم عليه ، كما يعلم حال من يتعمد فيه ، وقد بين جزاءه في الجملة الآتية ، فدل ذلك على ما حذف من جزاء من يخافه ، والمشهور أن المراد بعمل هذا التعبير أنه تعالى يعاملكم معاملة المخبر الذي يريد أن يعلم الشيء وإن كان حلام الغيوب ، لأن هذا من ضرور تربيته لكم وعنايته بتركيتكم ، وقد تقدم تفسير مثل هذا التعليل بعلم الله تعالى (راجع ص ٨ ج ٢ و ص ١٤٨ ج ٤)

﴿ فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾ أي فمن اعتدى بأخذ شيء من ذلك الصيد بعد ذلك البيان والاعلام الذي أخبركم الله تعالى به قبل وقوعه ، فله

عذاب شديد الألم في الآخرة - قيل وفي الدنيا بالتمزيق والضرب - لأنه لم يبال باختبار الله له ، بل سجل على نفسه أنه لا يخاف الله تعالى بالغييب ، ولكنه قد يخاف لوم المؤمنين وتمزيقهم ، إذا هو أخذ شيئا من الصيد بمراءى منهم ، وهذا شأن المنافقين الذين هم في الدرك الأسفل من النار ، لاشأن المؤمنين الصادقين الأبرار .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ هذا النداء توطئة لبيان ما يجب على المحرم المعتدى في الصيد من الجزاء والكفارة في الدنيا ، سبق في أول السورة تحريم الصيد على من كان محرما بحج أو عمرة ومن كان في أرض الحرم ، وقد أضافه هنا ليرتب عليه جزاءه ، وتقدم هنالك أن الحرم بضمين جمع حرام وهو الحرم بحج أو عمرة وإن كان في الحل .

﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ أي ومن قتل شيئا من الصيد وهو محرم قاصدا لقتله فجزؤه - أو فعلية جزاء - من الانعام مماثل لما قتله في هيئته وصورته إن وجد ، وإلا ففي قيمته ، وقيل في قيمته مطلقا . وسيأتي تحقيق الخلاف في ذلك ، قرأ عاصم وحزرة والسكسائي «فجزاء» بالرفع والتنوين و «مثل» بالرفع والاضافة لما بعده ، وهو ظاهر وقرأ الباقر باضافة جزاء إلى مثل وهو مخرج على أن مثل الشيء عينه ، على حد «ليس كمثل شيء» أو هو من قبيل خاتم فضة أي من فضة وأن المعنى فعلية جزاء الذي قتله أي جزاء عنه . وقال الزمخشري : أصله «فجزاء مثل ما قتل» بنصب مثل بمعنى فعلية أن يجزى مثل ما قتل من النعم ثم أضيف ، كما تقول : عجبت من ضرب زيدا ، ثم من ضرب زيد اهـ

قتل المحرم بحج أو عمرة للصيد حرام بالاجماع لنص الآية ، ولكن أكل المحرم مما صاده من ليس بمحرم مختلف فيه ، فقيل يحرم مطلقا عملا بظاهر الآية الآتية وحديث الصمب بن جثامة عند أحمد ومسلم وغيرهما . وقيل يجوز مطلقا ، لما ورد من أن النبي ﷺ والصحابه أكلوا مما أهدى إليهم من لحم الحمار الوحشي والجنهور على جواز الأكل مما يصيده غير المحرم لنفسه ويهدي منه للمحرم وهو التحقيق الذي يجمع به بين الروايات كما يدل عليه حديث أبي قتادة في الصحيحين

وغيرهما وهو الذي صاد الحمار الوحشى وأكل منه النبي ﷺ وأصحابه في الحديبية وقد اختلفوا في الصيد الذى نهت الآية عن قتله فقال الشافعى : هو كل حيوان وحشى يؤكل لحمة ، فلا جزاء في قتل الأهلئ ومالا يؤكل لحمة من السباع والحشرات ، وهى كثيرة في مذهبه ، ومنها الفواسق الخمس التى ورد الاذن في حديث عائشة في الصحيحين وغيرها بقتلها في الحل والحرم - وهى الغراب والحداة والعقرب والفأرة والكلب العقور . وأخرجاه أيضا من طريق مالك وأيوب عن نافع عن ابن عمر . قال أيوب : قلت لنافع : فالحية ؟ قال الحية لا شك فيها ولا يختلف في قتلها . وألحق مالك واحمد وغيرهما بالكلب العقور الذئب والسبع والنمر والفهد لأنها أشد ضرراً منه وقال زيد بن أسلم وسفيان بن عيينة : الكلب العقور يشمل هذه السباع العادية كلها ، وذهب أبو حنيفة إلى وجوب الجزاء في قتل كل حيوان إلا الفواسق الخمس وجعل الذئب منها لأنه كلب برئ . والمراد بالغراب الأبقع الضار لا الأسحم الذى يؤكل فانه صيد . والحاصل أن الحيوانات الضارة لا تقتل انتقاء ضررها ، لا جزاء على المحرم إذا قتلها ، أطلق ذلك بعضهم ، قال الحافظ ابن كثير : وقال مالك رحمه الله لا يقتل الغراب إلا إذا صال عليه وآذاه ، وقال مجاهد بن جبر وطائفة : لا يقتله بل برميه ، وروى مثله عن علي كرم الله وجهه . وقد روى هشيم : حدثنا يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي نعم عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه سئل عما يقتل المحرم ؟ فقال « الحية والعقرب والفويسقة ( أى الفأرة ) - ويرمى الغراب ولا يقتله - والكلب العقور والحداة » رواه أبو داود عن احمد بن حنبل والترمذى عن احمد بن منيع كلاهما عن هشيم ، ثم ذكر أن الترمذى حسنه .

واختلفوا في اشتراط التعمد لوجوب الجزاء فذهب أكثرهم إلى أنه لا يشترط التعمد . وقالوا إن الكتاب دل على جزاء المتعمد وسكت عن جزاء الخطئ .

ولسكن السنة مضت بأن عليه الجزاء أيضا . قاله الزهري . والجمهور على أن المتعمد هو القاصد لقتله مع ذكره لاحرامه وعلمه بجرمة قتل ما يقتله . ومنهم من يشترط نسيان الاحرام . ولم نر للجمهور حديثاً صرفوا يدل على تفريم الخطئ ، ولا رواية صحيحة صريحة في كون ذلك كان من عمل النبي ﷺ



وخلفائه الراشدين ، إلا ما رواه الحكم عن عمر أنه كتب بذلك . وروى الشافعي وابن المنذر عن عمرو بن دينار قل : رأيت الناس أجمعين يفرمون في الخطأ ، وما قاله الزهري أصرح منه . ولكن لا يعد مثل هذا دليلاً شرعياً . ولذلك احتج الشافعي بالقياس على قتل الخطأ لا بالروايات . ويشبه أن يكون قول عمرو بن دينار حكاية للاجماع ولكن لا يصح ، فالخلاف في المسألة مروى عن ابن عباس وطاوس وسعيد بن جبير - كلهم صرحوا باشتراط العمد . وعبارة طاوس : لا يحكم على من أصاب صيداً خطأ ، إنما يحكم على من أصابه عمداً ، والله ما قال الله إلا « ومن قتله منكم متعمداً » وروى عن ابن عباس ومجاهد وابن سيرين اشتراط التعمد للقتل مع نسيان الاحرام . والروايات في الخلاف مفصلة في الدر المنثور وغيره واشتراط العمد مذهب داود الظاهري ، وقد شرح الرازي استدلاله بالآية شرحاً يؤذن باختياره له .

وروى عن سعيد بن جبير ما يصح أن يكون بياناً لسبب الخلاف لولا اجمال فيه ، وذلك قوله : إنما كانت السكفارة فيمن قتل الصيد متعمداً ، ولكن غلط عليهم في الخطأ كي يتقوا . اهـ ولم يبين من أين جاء التفسير ، فان صحت الرواية عن عمر أنه : كتب أن يحكم عليه في الخطأ والعمد - جاز أن يكون هذا اجتهاداً منه في أحوال خاصة لسد ذريعة صيد العمد في حال الاحرام ، كما فعل في إمضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد لمنع الناس منه ، ثم تبعه الجمهور في هذا وذلك لأن الإمام الأعظم نجب طاعته في المسائل الاجتهادية ومراعاة المصلحة التي أرادها وعدم تعديها . ومن لم يتبعه في ذلك ولا سيما بعد انقضاء خلافته يقول إن اجتهاده ليس شرعاً ولا دليلاً من أدلة الشرع ، فكيف يؤخذ على علته فيما كان كسألتنا من المسائل المنصوصة في القرآن أو التي مضت فيها السنة قبله وفي صدر خلافته كسألة الطلاق الثلاث ؟ هذا مع علمنا بأنه كان يخطئ فيراجع فيخطئ ؛ يرجع عنه . فان قيل ان العلماء المجتهدين قد اتبعوه في ذلك لإقرار الصحابة بإياه عليه وعدم معارضتهم له كما دلتهم فيما يروونه خطأ - قلنا إنه لم يثبت أنه عرض مسألة تغريم من قتل الصيد خطأ على الصحابة وأقرروه عليها . وإنما قال الحكم أنه كتب ، ولم يقل إن

كتب « والظاهر - إن صح - أنه لبعض عماله ، ويحتمل أن يكون في واقعة حال اقتضت ذلك ، ونص كتابته لم يذكر في الرواية ، والحكم الذي روى هذا الأثر هو ابن عتيبة الكندي الكوفي كما يظهر من اطلاق اسمه وهو على توثيق الجماعة له من المدلسين كما قال ابن حبان في الثقات ، وقال فيه ابن مهدي : الحكم بن عتيبة ثقة ثبت ولكن يختلف معنى حديثه ، ولم نقف على رجال السند اليه عند الذين رروا الأثر عنه - وهم ابن أبي شيبه وابن جرير وابن أبي حاتم كما في الدر المنثور - لنعرف درجة روايتهم ، وجملة القول أن هذا الأثر ليس بحجة ، وسيأتي ما يصح من حكم عمر .

بعد كتابة ماتقدم راجعت تفسير شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ، فإذا به قد أورد في رواياته قول من قالوا ان المراد من التعمد في الآفة هو العمد لقتل الصيد مع نسيان قاتله لاحرامه حال قتله إياه ، وقول من قالوا انه العمد لقتله مع ذكر قاتله لاحرامه - ولكنه ذكر في هذه الروايات قول من قالوا بالجزاء في العمد بالكتاب وفي الخطأ بالسنة أو لسد الذريعة وحفظ حرمان الله أي بالقياس - ثم قال :

« والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال : إن الله تعالى حرم قتل صيد البر على كل محرم في حال إحرامه مادام حراماً بقوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ) ثم بين حكم من قتل ما قتل من ذلك في حال إحرامه متعمداً لقتله - ولم يخص المتعمد قتلته في حال نسيانه إحرامه ولا الخطيء في قتله في حال ذكره إحرامه ، بل عمم في إيجاب الجزاء على كل قاتل صيد في حال إحرامه متعمداً ، وغير جائز إحالة ظاهر التنزيل إلى باطن من التأويل ، لا دلالة عليه من نص كتاب ولا خبر لرسول الله ﷺ ولا إجماع عن الأمة ولا دلالة عليه من بعض هذه الوجوه فإذا كان كذلك فسواء كان قاتل الصيد من المحرمين عامداً قتلته ذاكراً لاحرامه أو عامداً قتلته ناسياً لاحرامه ، أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لاحرامه ؛ في أن على جميعهم من الجزاء ما قال ربنا تعالى وهو ( مثل ما قتل من النعم ) الخ »

أقول : هذا هو الاستدلال الصحيح البين ولكن لا يظهر دخول القسم الأخير من التفصيل فيه ، وهو قوله « أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لأحرامه » لأن هذا من قتل الخطأ لا العمد ، إلا أن يريد صورة معينة وهى أن يقصد قتل صيد فيصيب صيداً غيره وهو ذاكر لأحرامه ، إذ يصدق عليه حينئذ أنه قصد قتل الصيد باطلاق وأنه منتهك لحزمة الاحرام ، ولعل هذا هو المراد ، ويقرب منه ما إذا قصد رميه لجرحه لا لقتله . وأما إذا رعى غرضاً لا حيواناً أو حيواناً يباح قتله كالكلب العقور فأصاب سهمه أو رصاصة صيداً لم يكن يراه مثلاً - فلا جزاء عليه في هذا بمقتضى الدلائل الذى قرره ، وسيأتى أن عمر قال في مثله إنه أشرك فيه العمد بالخطأ ثم قال ابن جرير : وأما ما يلزم بالخطأ قاتله فقد بينا القول فيه في كتابنا ( كتاب لطيف القول في أحكام الشرائع ) بما أغنى عن ذكره في هذا الموضع ، وليس هذا الموضع موضع ذكره ، لأن قصدنا في هذا الكتاب الإبانة عن تأويل التنزيل ، وليس في التنزيل للخطأ ذكر فنذكر أحكامه . اهـ

واختلفوا في المثل المراد من الآية فذهب الجمهور إلى اعتبار مثل المقتول في خلقه كصورته وفعله ، وذهب إبراهيم النخعي إلى اعتبار القيمة وتبعه أبو حنيفة وأبو يوسف . والأول مؤيد بحكم الرسول ﷺ وحكم علماء الصحابة . روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم عن جابر قال « جعل رسول الله ﷺ في الضبع يصيبه الحرم كبشاً وجهله من الصيد » أى لأنه يוכלل لحمه كما ثبت في غير هذا الحديث أيضاً ، وقد روى صنفوه وموقوفوا ، وذكر الترمذى أنه سأل البخارى عن هذا الحديث فصحه ، ورواه الدارقطنى عن الاجلح بن عبد الله عن أبى الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال « فى الضبع إذا أصابه الحرم كبش ، وفى الظبي شاة ، وفى الأرنب عناق وفى البربوع جفرة » قال والجفرة التى قد ارتعت . والاجلح هذا قال أبو حاتم لا يحتاج بحديثه ووقفه يحيى بن معين وقال ابن عدى : صدوق ، وقال الحفاظ فى تقريب التهذيب : صدوق شيعى من السابعة ، فاعتمد توثيقه ، وقال الشراكنى فى نيل الأوطار : وحديث جابر أخرجه البيهقى وأبو يعلى وقالوا : عن عمر رفعه ، وأما الدارقطنى فرواه من طريق إبراهيم الصائغ عن عطاء عن

جابر يرفعه ، وكذلك الحاكم ، ورواه الشافعي عن مالك عن أبي الزبير موقوفاً على جابر وصححه وقفه الدارقطني من هذا الوجه . وقال السيوطي في الدر المنثور : وأخرج ابن أبي شيبة والحاكم وصححه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ « الضبع صيد فاذا أصابه الحرم ففيه جزاء كبش مسن وتوكل »

أقول : والحديث يدل على اعتبار السن في المائلة فالعنز (بالتحريك أنثى العنز) كالتمجة من الضأن ، والعناق (بالفتح) الأنثى من ولد المعز قبل استكمالها السنة والجفرة بفتح الجيم الأنثى من ولد الضأن التي بلغت أربعة أشهر .

﴿ يحكم به ذوا عدل منكم ﴾ أى يحكم بالجزاء من النعم وكونه مثل المقتول من الصيد رجلاً من أهل العدالة والمعرفة منكم أيها المؤمنون . ووجه الحاجة إلى حكم العدلين أن المائلة بين النعم - وهي الإبل والبقر والغنم بأنواعها - وبين الصيد الوحشى - وأنواعه كثيرة ، مما يخفى على أكثر الناس . قال ابن جرير : ووجه حكم العدلين إذا أرادوا أن يحكموا بمثل المقتول من الصيد من النعم على القاتل أن ينظروا إلى المقتول أو يستوصفاه ، فإن ذكر أنه أصاب ظبياً صغيراً حكماً عليه من ولد الضأن بنظير ذلك الذى قتله فى السن والجسم ، فإن كان الذى أصاب من ذلك كبيراً حكماً عليه من الضأن بكبير - وإن كان الذى أصاب حماراً وحشاً حكماً عليه ببقرة ، إن كان الذى أصاب كبيراً فكبيراً من البقر وإن كان صغيراً فصغيراً ، وإن كان المقتول ذكراً فقتله من ذكور البقر ، وإن كان أنثى فقتله من البقر أنثى . ثم أورد من الشواهد على ذلك ما حكم به عمر وعبد الرحمن بن عوف على اللذين قتلوا الظبي ، وقد رواها من عدة طرق ولا يبعد أن تكون القصة متعددة ، وقد حكى بشاة ، وسيأتى

وأما مالا مثل له من النعم بوجه من وجوه الشبه فيحكم العدلان فيه بالقيمة قال الحافظ ابن كثير : وأما قوله « فجزاء مثل ما قتل من النعم » حكى ابن جرير أن ابن مسعود قرأ « فجزاؤه مثل ما قتل من النعم »<sup>(١)</sup> وفى قوله ( فجزاء مثل ما قتل من النعم ) على كل من القراءتين دليل لما ذهب إليه مالك والشافعي وأحمد والجمهور من وجوب الجزاء فى مثل ما قتلته الحرم إذا كان له مثل من الحيوان إلا نسي خلافاً

(١) لم تثبت هذه القراءة بالتواتر فلم يعللها قال الجملة على طريقة التفسير فظنها السامع قراءة

لأبي حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثلياً أو غير مثلى . قال وهو مخير ، إن شاء تصدق بقيمته وإن شاء اشترى به هدياً . والذي حكم به الصحابة في المثلأى أولى بالانباع ، فانهم حكموا في النعامة ببذنة وفي بقرة الوحش ببقرة وفي الغزال بمنز . وذكر قضايا الصحابة وأسانيدھا مقرر في كتاب الأحكام . وأما إذا لم يكن الصيد مثلياً فقد حكم ابن عباس فيه بشمته يحمل إلى مكة رواه البيهقي ثم قال : وقوله تعالى ( يحكم به ذوا عدل منكم ) يعنى أنه يحكم بالجزاء بالمثل أو بالقيمة في غير المثل عدلان من المسلمين . واختلف العلماء في القاتل : هل يجوز أن يكون أحد الحكيمين ؟ على قولين ( أحدهما ) لا ، لأنه قد ينهم في حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك ، ( والثانى ) نعم ، لعموم الآية وهو مذهب الشافعى وأحمد واحتج الأولون بأن الحاكم لا يكون محكوما عليه في صورة واحدة . قال ابن أبى حاتم حدثنا أبى حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن برقان عن ميمون بن مهران « أن أعرابيا أتى أبا بكر فقال : قتلنا صيداً وأنا محرم فما ترى على من الجزاء ؟ فقال . أبو بكر رضى الله عنه لأبى بن كعب وهو جالس عنده . ما ترى فيما قال الأعرابى ؟ فقال الأعرابى : أتيتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك وأنت تسأل غيرك ؟ فقال أبو بكر : وما تشكر ؟ يقول الله تعالى ( فجزاء مثل ماقتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم ) مشاورت صاحبي إذا اتفقنا على أمرنا أم نأكل به » وهذا إسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصدى . ومثله يحتمل ههنا فبين له الصديق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابيا جاهلا ، وإنما دواء الجهل التعليم فأما إذا كان المعارض منسوباً إلى العلم فقد قال ابن جرير حدثنا هناد وأبو هشام الرافعى قالا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودى عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة ابن جابر قال « خرجنا حجاجا فكنا إذا صلينا الغداة أقفنا رواحلنا فنتماشى نتحدث ، قال : فبينما نحن ذات غداة إذ سنخ لنا ظبى أو برح ، فرماه رجل كان معنا بحجر فإخطأ حشاه . فركب يودعه ميتا ، قال فعضمنا عليه ، فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقص عليه القصة ، قال : و إلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة ، يعنى عبد الرحمن بن عوف ، فالتفت عمر إلى صاحبه فكلمه

قال: ثم أقبل على الرجل فقال: أعمداً قتلته أم خطأ؟ فقال: الرجل لقد تعمدت رميه وما أردت قتله ، فقال عمر ما أراك إلا أشركت بين العمد والخطأ ، اعمد إلى شاة فاذبجها وتصدق بلحمها أو انتفع باهابها قال فقمننا من عنده فقلت لصاحبي: أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى سأل صاحبه ، اعمد إلى ناقتك فأنحرها فلعل ذلك ، يعني أن يجزى عنك <sup>(١)</sup> قال قبيصة ولا أذكر الآية من سورة المائدة ( يحكم به ذوا عدل منكم ) فبلغ عمر مقالتي فلم يفجاناً منه إلا ومعه الدرة قال: فعلا صاحبي ضرباً بالدرة <sup>(٢)</sup> أقتلت في الحرم وسفهت في الحكم <sup>(٣)</sup> قال ثم أقبل على ، فقلت يا أمير المؤمنين : لا أحل اليوم شيئاً يحرم عليك مني ، فقال: يا قبيصة بن جابر إني أراك شاب السن فسيح الصدر ، بين اللسان ، وإن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء الأخلاق الحسنة ، فإياك وعثرات الشباب ثم ذكر ابن كثير طرقاً أخرى لأثر قبيصة ثم نقل عن ابن جرير الطبري أن ابن جرير البجلي قال : أصبت ظبياً وأنا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال أئت رجلين من أخوانك فليحكما عليك ، فأتيت عبد الرحمن وسعداً فكما على بتيس أعفر . ثم نقل عنه أيضاً أن رجلاً رمى ظبياً فقتله وهو محرم فأتى عمر ليحكم عليه فقال له عمر : احكم معي فخكافيه بجدي قد جمع الماء والشجر ثم قال عمر ( يحكم به ذوا عدل منكم ) قال ابن كثير : وفي هذا دلالة على جواز أن يكون القاتل أحد الحكمين كما قاله الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى ( ثم قال ) واختلفوا هل تستأنف الحكومة في كل ما يصيبه الحرم فيجب أن يحكم فيه ذوا عدل وإن كان قد حكم من قبله الصحابة ؟ يرجع فيه إلى عدلين <sup>(٤)</sup>

(١) هذا التفسير من الراوي يفيد أن الرواية « فلعل ذلك » بحذف خبر لعل وهي

كذلك في الدر المنثور . وفي نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية « ففعل ذلك »

ب بدل « فلعل ذلك » وهذه الطبعة كثيرة الغلط (٢) سقط من هنا قوله « وجعل يقول »

كما في تفسير ابن جرير أو « وهو يقول » كما في الدر المنثور (٣) وفي ابن جرير

« وسفهت الحكم » وبعبارة الدر المنثور : أقتلت الصيد في الحرم وسفهت الفتيا ؟

(٤) في العبارة تحريف وسقط ويقرب أن يكون الاصل : فقال الجمهور ما حكم

فيه الصحابة لا يرجع فيه إلى عدلين - أي بل يعمل بحكمهم .

لأبي حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثلياً أو غير مثلى ، قال وهو مخير ، إن شاء تصدق بقيمته وإن شاء اشترى به هدياً . والذي حكم به الصحابة في المثلأى أولى بالانباع ، فانهم حكموا في النعمة ببذنة وفي بقرة الوحش ببقرة وفي الغزال بعنز . وذكر قضايا الصحابة وأسانيدها مقرر في كتاب الأحكام . وأما إذا لم يكن الصيد مثلياً فقد حكم ابن عباس فيه بشمته يحمل إلى مكة رواه البيهقي ثم قال : وقوله تعالى ( يحكم به ذرا عدل منكم ) يعنى أنه يحكم بالجزاء بالمثل أو بالقيمة في غير المثل عدلان من المسلمين . واختلف العلماء في القاتل : هل يجوز أن يكون أحد الحكمين ؟ على قوانين ( أحدهما ) لا ، لأنه قد ينهم في حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك ، ( والثانى ) نعم ، لعموم الآية وهو مذهب الشافعى وأحمد واحتج الأولون بأن الحاكم لا يكون محكوما عليه في صورة واحدة . قال ابن أبى حاتم حدثنا أبى حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن برقان عن ميمون بن مهران « أن أعرابيا أتى أبابكر فقال : قتلت صيداً وأنا محرم فما ترى على من الجزاء ؟ فقال أبو بكر رضى الله عنه لأبى بن كعب وهو جالس عنده . ما ترى فيما قال الاعرابى ؟ فقال الاعرابى : أتيتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك وأنت تسأل غيرك ؟ فقال أبو بكر : وما تشكر ؟ يقول الله تعالى ( جزاء مثل ماقتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم ) فشاورت صاحبى إذا اتفقنا على أمر أصرتك به » وهذا إسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصدى . ومثله يحتمل ههنا فبين له الصديق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابيا جاهلا ، وإنما دواء الجهل التعليم فأما إذا كان المعارض منسوباً إلى العلم فقد قال ابن جرير حدثنا هناد وأبو هشام الرفاعى قالوا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودى عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة ابن جابر قال « خرجنا حجاجا فكنا إذا صلينا الغداة أقعدنا رواحلنا فنتماهى نتحدث ، قال : فبينما نحن ذات غداة إذ سنخ لنا ظى أو برح ، فرماه رجل كان معنا بحجر فما أخطأ حشاه . فركب برودعه ميتا ، قال فمظنا عليه ، فلما قد مناهمكة خرجت معه حتى أتينا عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقص عليه القصة ، قال : وإلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة ، يعنى عبد الرحمن بن عوف ، فالتفت عمر إلى صاحبه فكلماه

قال: ثم أقبل على الرجل فقال: أعمداً قتلت أم خطأ؟ فقال: الرجل لقد تعمدت رميه وما أردت قتله ، فقال عمر ما أراك إلا أشركت بين العمد والخطأ ، اعمد إلى شاة فاذبجها وتصدق بدمها وانفع بهاها قال فقمنا من عنده فقلت لصاحبي: أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يغتريك حتى سأل صاحبه ، اعمد إلى ناقتك فانحرها فلعل ذلك ، يعني أن يجزى عنك <sup>(١)</sup> قال قبيصة ولا أذكر الآية من سورة المائدة ( يحكم به ذوا عدل منكم ) فبلغ عمر مقالتي فلم ينجأنا منه إلا ومعه الدرة قال: فعلا صاحبي ضربا بالدرة <sup>(٢)</sup> أقتلت في الحرم وسفهت في الحكم <sup>(٣)</sup> قال ثم أقبل على ، فقلت يا أمير المؤمنين : لأحل اليوم شيئا يحرم عليك مني ، فقال: يا قبيصة بن جابر إني أراك شاب السن فسيح الصدر ، بين اللسان ، وإن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيئ فيفسد الخلق السيئ الأخلاق الحسنة ، فأياك وعثرات الشباب » ثم ذكر ابن كثير طرقا أخرى لأثر قبيصة ثم نقل عن ابن جرير الطبري أن ابن جرير البجلي قال : أصبحت ظميا وأنا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال أئت رجلين من اخوانك فليحكما عليك ، فأتيت عبد الرحمن وسعدا فحكما علي بتيس أعفر . ثم نقل عنه أيضا أن رجلا رمى ظميا فقتله وهو محرم فأتى عمر ليحكم عليه فقال له عمر : احكم معي فحكما فيه بجدي قد جمع الماء والشجر ثم قال عمر ( يحكم به ذوا عدل منكم ) قال ابن كثير : وفي هذا دلالة على جواز أن يكون القاتل أحد الحكمين كما قاله الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى ( ثم قال ) واختلفوا هل تستأنف الحكومة في كل ما يصيبه المحرم فيجب أن يحكم فيه ذوا عدل وإن كان قد حكم من قبله الصحابة ؟ يرجع فيه إلى عدلين <sup>(٤)</sup>

(١) هذا التفسير من الراوى يفيد أن الرواية « فلعل ذلك » بحذف خبر لعل وهي كذلك في الدر المنثور . وفي نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية « ففعل ذلك » بدل « فلعل ذلك » وهذه الطبعة كثيرة الغلط (٢) سقط من هنا قوله « وجعل يقول » كما في تفسير ابن جرير أو « وهو يقول » كما في الدر المنثور (٣) وفي ابن جرير « وسفهت الحكم » وبعبارة الدر المنثور : أقتلت الصيد في الحرم وسفهت الفتيا ؟ (٤) في العبارة تحريف وسقط ويقرب أن يكون الاصل : فقال الجمهور ما حكم فيه الصحابة لا يرجع فيه إلى عدلين - أي بل يعمل بحكمهم .



وقال مالك وأبو حنيفة : بل يجب الحكم في كل فرد سواء وجد للصحابة في مثله حكم أم لا .

وقد استدل الحنفية بتحكيم المدلين على كون المراد بالمثل القيمة قالوا لان التقويم هو الذي يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المماثلة . والظاهر خلاف ذلك لان قيم هذه الأشياء مما يعرفه كل الناس في الغالب ، وإنما يحتاج إلى الاجتهاد والنظر في دقائق المشابهة بين الحيوانات الوحشية على كثرتها واختلاف صورها وطباعها وبين الأنعام على قلتها وتقارب صفاتها . ومال الألوسي إلى جعل كل من القولين محتاجا إلى هذا الاجتهاد من الحكمين ، جمعا بين مذهبه الأول ومذهبه الثاني ، إذ كان من فقهاء الشافعية ثم صار مفتي الحنفية .

وأما قوله تعالى ﴿ هديا بالغ الكعبة ﴾ فمعناه أن ذلك الجزاء الواجب على قاتل الصيد يجب أن يكون هديا يصل إلى الكعبة ويدبح هنالك أى في جوارها حيث تؤدي المناسك ويفرق لحمه على مساكين الحرم . وقد تقدم في أول تفسير الآية الثانية من السورة أن الهدى لا يكون إلا من الأنعام فهو يؤيد ماذهب اليه الجمهور من كون المماثلة في الجزاء إنما تعتبر في الصفات والهيئات . وكلمة ( هديا ) حال من ( جزاء ) بناء على أنه خبر ، أو من الضمير في قوله ( يحكم به ) أو منصوب على المصدر أى يهدي هديا .

﴿ أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ﴾ قرأ نافع وابن عامر بإضافة ( كفارة ) إلى ( طعام ) أى كفارة طعام لا كفارة هدى ولا صيام . والباقون بشنوين كفارة ، أى فعلى من قتل الصيد وهو محرم متعمداً جزاء من النعم مماثل له أو كفارة طعام مساكين ، أو ما يعادل ذلك الطعام من الصيام ، والعدل بالفتح المعادل للشيء المساوى له مما يدرك بالبصيرة والمقل كالعدل في الأحكام ، وبالسكسر المعادل والمساوى مما يدرك بالحس كالفرارتين من الاحمال على جانبي البعير يسمى كل منهما عدلا ، هذا معنى ما قاله الراغب . وقال الزمخشري بعد ذكر القراءة الشاذة بالسكسر : والفرق بينهما أن عدل الشيء ما عادله من غير جنسه كالصوم

والأطعام وعدله ما عدل به في المقدار ، ومنه عدلا الحمل لأن كلامهما عدل بالآخر حتى اعتدلا ، كأن المفتوح تسمية بالمصدر ، والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه ، ونحوهما الحمل والحمل ، وهذا القول هو المروى عن أئمة اللغة .

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي ذكرت في فدية الحلق بقوله تعالى (٢: ١٩٦) فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فالنسك هناك بمعنى الهدى هنا ، وقد ثبت في الصحيح «أن النبي ﷺ أمر كعب بن عجرة بحلق رأسه لما آذته القمل ، وأن يطعم ستة مساكين أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام » فعلم بذلك أن صيام اليوم الواحد يعدل إطعام مسكينين ، وإن إطعام ستة مساكين وصيام ثلاثة أيام تعدل ذبح شاة في النسك ، فإن قيل : إن هذا مخالف لجعل صيام ثلاثة أيام معادلة لإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين — قلنا : إن الصيام في كفارة اليمين لم يجعل مساويا للأطعام بل تخفيفا على من لم يستطع الإطعام وإلا لخبر بينهما ، وقد علم من كفارة الظهار أن صيام شهرين أعظم من إطعام ستين مسكينا إذ فرض الإطعام على من لم يستطع الصيام ، وهي على الترتيب لا التخيير ، وفي حديث أبي هريرة المتفق عليه جعل كفارة الحجام في نهار رمضان ككفارة الظهار والمروى عن ابن عباس في تفسير الآية موافق لما أمر به النبي ﷺ كعب بن عجرة في المعادلة والتقدير ، ولكنه جعل الثلاثة هنا على الترتيب لا التخيير .

وكذلك قال مجاهد والسدي بالترتيب في الثلاثة ، وعن مجاهد رواية أخرى بأنها على التخيير وهو يروى بها عن ابن عباس ، وعلى هذا القول جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة وصاحباه ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهما

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال : إذا قتل الحرم شيئا من الصيد فعليه فيه الجزاء ، فإن قتل ظبيا أو نحوه فعليه ذبح شاة تذبح بمكة ، فإن لم يجد فإطعام ستة مساكين ، فإن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فإن قتل أيلًا أو نحوه فعليه بقرة ، فإن لم يجدها صام عشرين يوما ، وإن قتل نعامة أو حمار وحش أو نحوه فعليه بدنة من الإبل ، فإن لم يجد أطعم ثلاثين مسكينا<sup>(١)</sup> فإن لم يجد صام ثلاثين

(١) هكذا وجدنا الرواية في تفسير ابن جرير وابن كثير والقياس أن تكون العبارة ستين مسكينا وإلا فهي على غير القياس .

يوما ، والطعام مد مد يشبههم .

وروى ابن جرير عن ابن عباس أيضا أنه قال : إذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاؤه من النعم ، فإن وجد جزاءه ذبحه فتصدق به ، وإن لم يجد جزاءه قوم الجزاء دراهم ، ثم قومت الدراهم حنطة ثم صام مكان كل صاع يوما .  
ثم ذكر في رواية أخرى عنه أنه قال : فإن لم يجد جزاء قوم عليه الجزاء طعاما ثم صام لكل صاع يومين ، والظاهر أن رواية صيام يوم عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين نصف صاع أي مدين ، وهو المروى عن تلميذه مجاهد .  
وأن رواية صيام يومين عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين مد واحد كما سبق في الرواية الأولى عنه .

واختار ابن جرير أن كل مسكين يطعم مدا . وعليه علماء الحجاز كمالك والشافعي ، وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون مدين لكل مسكين ، وقال أحمد مدين حنطة ومدين من غيره ، وقد أطال الشافعي في بيان التفرقة بين كفارة الصيد وفدية الأذى ، وتكلم في مسائل الكفارات وأثبت بدقائق القياس التي لا يفوض عليها إلا مثله أن صيام يوم يعدل طعام مد ، وقد عقد الربيع بابا خاصا لهذه المسألة في الأم كما أطال في جميع فروع هذه المسائل مقرونة بالشواهد والدلائل .

وذهب الجمهور إلى أن التقويم يكون في المكان الذي قتل فيه الصيد . وقيل بل يقوم بمكة حيث تكون الكفارة وهو مروى عن الشعبي ، وذهب الجمهور القائلون بالتخيير بين الثلاثة إلى أن الخيبر بينها هو قاتل الصيد ، وقيل بل التخيير للحكمين ، وحكى هذا عن محمد بن الحسن

واختلفوا في مكان الاطعام فقال بعضهم : مكانه مكان الهدى أي مكة لأنه بدله . وقال آخرون : بل هو نخير فيه .

﴿ ليندوق وبال أمره ﴾ هذا تعليل لا يجاب الجزاء ، وفسر الوبال بسوء العاقبة وهو من الوبل والوابل الذي هو المطر الثقيل . قال الراغب ولمراعاة الثقل ، قيل للأمر الذي يخاف ضرره وبال ، ويقال طعام و بيل . والذوق مستعمل في الإدراك العام ، غير خاص بأدراك اللسان ، وقد استعمله القرآن في إدراك ألم العذاب

والوبال، ولم يستعمل في إدراك الطعوم إلا في قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة) وفي قوله (لا يندوقون فيها بردا ولا شرابا إلا حميا وغساقا) وكل استعماله فيما يكره وينم . ولا شك في أن الجزاء والعقوبة من أثقل الأشياء وأشقها على الناس سواء كانت مالية أو بدنية .

﴿عفا الله عما سلف﴾ أى لا يؤاخذكم الله تعالى بما سلف قبل التحريم أو قبل الجزاء ، وقيل عما سلف في الجاهلية لأن الاسلام يجب ما قبله ويطهر نفس صاحبه من الأدران السابقة ، فلا يبقى لها أثر في النفس ترتب عليه مؤاخذه .

﴿ومن عاد فينتقم الله منه والله عزير ذو انتقام﴾ أى ومن عاد إلى قتل الصيد بعد تحريمه وإيجاب الجزاء والكفارة عليه . أو من عاد إلى قتله مرة ثانية بعد أن كفر عنه في المرة الأولى . فان الله ينتقم منه في الآخرة ، لأن الجزاء في الدنيا لم يزرعه ولم يزره عن الاصرار على المخالفة . والله عزير : أى غالب على أمره فلا يغلبه العاصي ، «ذو انتقام» ممن أصر على الذنب . والانتقام المبالغة في العقوبة . وظاهر الآية أن الجزاء في الدنيا إنما ينجم المقاب في الآخرة إذا لم يتكرر الذنب ، فان تكرر استحق صاحبه الجزاء في الدنيا والمقاب في الآخرة ، وبهذا قال الجمهور . وروى عن سعيد ابن جبير وعطاء أن الانتقام هنا هو الكفارة . وهو خلاف الظاهر . وروى عن ابن عباس أن من قتل شيئا من الصيد خطأ وهو محرم يحكم عليه فيه كلما قتله فان قتل عمدا يحكم عليه مرة واحدة فان عاد يقال له : ينتقم الله منك ، كما قال الله عز وجل . والمراد أنه لا تجتمع عليه عقوبتا الدنيا والآخرة ، وبهذا قال شريح ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن البصري وإبراهيم النخعي كما رواه ابن جرير .

﴿أهل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم والسيارة﴾ المراد بالبحر الماء الكثير المستبحر الذي يوجد فيه السمك وغيره من الحيوانات المائية التي تصاد فيدخل فيه الأنهار والآبار والبرك ونحوها . وصيد البحر ما يصاد منه مما يعيش فيه عادة وإن أمكن أن يعيش خارجه قليلا أو كثيرا كالسرطان والسمكة . وقيل هو ما لا يعيش إلا فيه ، وطير الماء ليس فيما يظهر على القولين ، لأنه ليس من الحيوانات (تفسير القرآن الحكيم) (٨) (الجزء السابع)

المائية ، وإنما يلزم الماء نصييد طعامه منه . قال الشافعي في الأم بعد بيان معنى البحر بمعنى ما تقدم : ومن خوطب باحلال صيد البحر وطعامه عقل أنه إنما أحل له ما يعيش في البحر من ذلك وأنه أحل كل ما يعيش في مائه لأنه صيده . وطعامه عندنا ما ألقى وطفا عليه والله أعلم ، ولا أعلم الآية تحتل إلا هذا المعنى . أو يكون طعامه في دواب تعيش فيه فتؤخذ بالأيدى من غير تكلف كتكاف صيده ، فكان هذا داخلا في ظاهر جملة الآية والله أعلم اهـ .

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قرأ الآية وقال « مألظه ميتا فهو طعامه » رواه ابن جرير عنه . وروى مثله عن أبي بكر وعمر وابن عباس ، وذكر أن أبا بكر قاله على المنبر . وفي لفظ لابن عباس : ما قذف به ميتا . وقال جابر بن عبد الله : ما حسر عنه . وعن أبي أيوب : مألظ البحر . فهو طعامه وإن كان ميتا . فهو لا يرون أن المراد بطعامه في الآية ما لا عمل الإنسان ولا كلفة في اصطیاده كالذي يطفو على وجهه والذي يقذف به إلى الساحل والذي ينحسر عنه المساء في وقت الجزر أو لأسباب أخرى ، لافرق بين حيه وميته . وعن ابن عباس في رواية أخرى قال : صيده الطري وطعامه المالح المسافرين والمقيم . وأخذهم هذا بعض العلماء . ولولا هذه الروايات لكان المتبادر من الآية عندي : أحل لكم أن تصطادوا من البحر وأن تأكلوا الطعام المتخذ من حيوانه سواء صدتموه أنتم أو صاده لكم غيركم أو ألقاه البحر إليكم . وسواء كنتم حلالا أو محرمين . وأما قوله « متاعا » فمعناه لأجل تمنيعكم به أو متمكم الله به متاعا حسنا . والسيارة جماعة المسافرين ينزودون منه ، فهو متاع المقيم والمسافر

﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دتم حرم ﴾ هذا أعم من تحريم قتل الصيد فإنه يشمل أخذه من غير قتل . وقبل يشمل أكاه وإن صاده غير المحرم مطلقا ، والتحقيق التفصيل ، فما صاده غير المحرم لأجل المحرم أو باعائه أو اذنه لا يحل للمحرم الأكل منه ، وما صاده غير المحرم لنفسه أو لمثله ثم أهدى منه للمحرم فهو حل له . وقد قلنا في تفسير الآية السابقة إن هذا ما يجمع به بين الروايات . وفيه أنه تخصيص للكتاب بأخبار الآحاد . وقد أجاز الجمهور ومنعه بعض الخنابلة مطلقا . ولبعض العلماء تفصيل فيه لا يحل ذكره هنا

روى أحمد والشيخان عن أبي قتادة قال « كنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبي ﷺ في منزل في طريق مكة ورسول الله ﷺ أمامنا والقوم محرمون وأنا غير محرم عام الحديبية ، فابصروا حماراً وحشياً وأنا مشغول أخصف نعلی ، فلم يؤذونني وأحبوا لو أني أبصرته ، فالتفت فأبصرته فقميت إلى الفرس فأسرجته ثم ركبت ونسيت السوط والرمح ، فقالوا : والله لانعينك عليه ، ففضبت فنزلت فأخذتهما ثم ركبت فشددت على الحمار ففقرته ، ثم جئت به وقد مات ، فوقعوا فيه يأكلونه ، ثم إنهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم ، فرحنا وخبأت العضد معي ، فأدركنا رسول الله ﷺ فسألناه عن ذلك فقال : هل معكم منه شيء ؟ فقلت نعم . فناولته العضد فأكلها وهو محرم » وفي رواية لهم « هو حلال فكلوه » وفي رواية لمسلم « هل أشار إليه إنسان أو أمره بشيء ؟ » قالوا : لا . قال : فكلوه » ولفظ البخاري « هل أشار إليه أحد أن يحمل عليها أو أشار إليها ؟ » قالوا : لا ، قال فكلوا ما بقي من لحمها » ورواية الثنايث مبنية على أن ما صاده أبو قتادة كان أماناً لا حماراً ، ففي رواية البخاري « فرأينا حمراً وحشاً فحمل عليها أبو قتادة ففقر منها أماناً الخ » . وهذا هو الصواب إلا أن تكون الواقعة متعددة خلط الرواة بعضها ببعض . وفي رواية لأحمد وابن ماجه والدارقطني والبيهقي وابن خزيمة « أن أبا قتادة قال للنبي ﷺ : وإني إنما صرته لك . فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل » وسنده جيد ، وقد استغفروا هذه الزيادة وشكوا في كونها محفوظة ، فلخالفها رواية الصحيحين ، وحاول بعضهم الجمع بكونه أكل قبل أن يخبره بأنه اصطاده له وامتنع بعد العلم بذلك ، وهو تكلف ظاهر ، ولا يظهر الجمع إلا إذا ثبت أو احتمل تعدد الواقعة ، وفي هذه الرواية شدوذ آخر وهو أن أبا قتادة قال « خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديبية فأحرم أصحابي ولم أحرم فرأيت حماراً فحملت عليه فاصطدته ، فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ وذكرتي أنني لم أكن أحرمته وأني إنما اصطدته لك الخ ما تقدم » واستشكلوه بأنه كيف جاز أن يترك الإحرام وهو معهم ، والصواب - كما قال ابن عبد البر - أن النبي ﷺ كان وجهه على طريق البحر مخافة العدو ، فلذلك لم يكن محرماً . فعلى هذا لا يكون لتعبيره عن خروجه وعدم إحرامه هنا وجه ظاهر .

وروي أحمد والشيوخ عن الصعب بن جثامة « أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ حماراً وحشياً وهو بالأبواء ، أو بوذان ( كلاهما في طريق مكة ) فردّه عليه ، فلما رأى ما في وجهه قال : إنا لم نرده عليك إلا أنا نُحْرِمُ »

وروي الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من حديث جابر أن النبي ﷺ قال : « صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يُصد لكم » وله طرق لا يخلو واحد منها من علة ، قال الشافعي : هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقرب ( واتقوا الله الذي إليه تحشرون ) فلا تحلوا ما حرمه عليكم من الصيد وغيره مخافة أن يعاقبكم يوم تحشرون إليه ، أي تجمعون وتساقون إليه يوم الحساب .

( ١٠٠ ) جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ  
وَأَشْهَرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقِلَادَةَ . ذَلِكَ لِيَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي  
السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ، وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

هذه الآية تنمة للسياق السابق ، وقد ذكر الله تعالى فيه أن جزاء الصيد يكون هديا بالغ الكعبة . وأريد بالكعبة هنالك حرماً وجوارها الذي تؤدي فيه المناسك كما تقدم ، ثم ذكر الكعبة وأراد به عينها ولذلك بينها بالبيت الحرام ، وذكر الهدى أيضاً .

وقل الرازي : اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أن الله تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين ( أي هنا ) أن الحرم كما أنه سبب لآمن الوحش والطير فكذلك هو سبب لآمن الناس من الآفات والحجائن ، وسبب لحصول الخيرات والسمادات في الدنيا والآخرة . اهـ

﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ﴾  
الجمل هنا إما خلقى تكويني وهو التصيير ، وإما أمرى تكلفي وهو التشريع ، وسيأتى توجيه كل منهما ، و ( الكعبة ) في اللغة البيت المكعب أى المربع ، وقيل

المرتفع من كعب الرمح وهو طرف الانبوب الناشز ، أو كعب الرجل وهو الناقء عند مفصل الساق ، ومنه كعبت الجارية (المنت) وكعب يديها يكعب إذا ارتفع فهي كاعب وكعاب ، ويدي كاعب ، والاول أصح . وقد غلب اسم الكعبة على بيت الله الحرام الذي بناه ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام بمكة أم القرى في جزيرة العرب ، وقد سبق بيان ذلك في تفسير سورة البقرة (ج ١) وتفسير آل عمران (ج ٤) قال مجاهد : إنما سميت الكعبة لأنها مربعة ، وقال عكرمة : إنما سميت الكعبة لقربيها . و (القيام) أصله القوام بالواو فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها كالميزان ، والمراد به ما يقوم به أمر الناس ويتحقق أو يستقيم ويصلح ، وقرأ ابن عامر « قياما » بكسر القاف وفتح الياء ، وهو بمعنى « قياما » وقد تقدم مثله في أول سورة النساء و (الشهر الحرام) ذو الحجة الذي تؤدي فيه مناسك الحج في تلك المعاهد المقدسة وقيل المراد به جنس الأشهر الحرم التي كانوا يتركون فيها القتال . و (الهدى) ما يهدي إلى الحرم من الانعام للتوسعة على فقرائه . و (القلائد) هنا ذوات القلائد من الهدى وهي الانعام التي كانوا يقلدونها إذا ساتوها هديا ، خصها بالذكر لعظم شأنها ، وقيل هي على معناها الأصلي وهو ما يقلد به الهدى من النبات ، وكذا ما كان يتقلد به مريدو الحج والراجعون منه إلى بلادهم ليأمنوا على أنفسهم في عهد الجاهلية . وتقدم تفصيل القول في ذلك أول السورة .

والمعنى على الوجه الأول في الجمل : أن الله تعالى جعل الكعبة التي هي البيت الحرام قياما للناس الذين يقيمون بحوارها والذين يحجونها ، أي سببا لقيام مصالحهم ومنافعهم بايداع تعظيمها في القلوب ، وجذب الأفتدة إليها ، وصرف الناس عن الاعتداء فيها وعلى مجاوريها وحجابها ، وتسخيرهم لطلب الأرزاق إليها . فهذا هو الجمل الخلقى التكويني . ويؤيده دعاء ابراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم الذي حكاه الله تعالى عنه بقوله ( ١٤ : ٣٧ ) ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم . ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون ) وفي معناه قوله تعالى ( ٥٧ : ٣٨ ) وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا . أولم نمكن لهم حرما آمنا يجبى إليه ثمرات كل شيء رزقا



من لدنا ؟ ولكن أكثرهم لا يعلمون ) وقوله تعالى ( ٣٩ : ٦٧ أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم ... )

والمعنى على الوجه الثاني : أنه جعلها قياما للناس في أمر دينهم المذهب لأخلاقهم المذكي لأنفسهم ، بما فرض عليهم من الحج الذي هو من أعظم أركان الدين لأنه عبادة روحية بدنية مالية اجتماعية - وتقدم بيان بعض حكمه وسيأتي لها مزيد إن شاء الله تعالى - وما شرع في مناسك الحج من الصدقات والذبائح التي تطهر فاعلمها من رذيلة البخل وتحببه إلى الفقراء وتحبب إليه الفقراء والمساكين ، ويسمع بها رزق أهل الحرم . وهذا هو الجمل الأمرى التشريعى . دع ما تستلزمه كثرة الناس هنالك من جلب الأرزاق وعروض التجارة التي تقوم بها أمور المعيشة .

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس (رض) أنه فسر القيام هنا بقوله : قياما لدينهم ومعالم لحجهم ، وفي رواية أخرى عنه قال : قيامها أن يأمن من توجه إليها ، وروى عن سعيد بن جبيرة في ثلاثه أقوال (١) صلاحا لدينهم (٢) شدة لدينهم (٣) عصمة في أمر دينهم . فهذه أقوال من جعل القيام دينيا فقط ، وإنما هو ديني دنيوي ، لأن أهل الحرم وحجاجه ما كانوا ليجدوا فيه ما يعيشون به من الغذاء ، وما يأمنون به على أنفسهم الملاك ، لولا أن جعل الله الكعبة والشهر الحرام والهدى والقلائد قياما لأمر المعيشة ، كما جعلها قياما لأمر الدين ، ولكن خص بعضهم القيام الدنيوي بزمن الجاهلية .

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض ، ولم يكن في العرب ملوك يدفع بعضهم عن بعض فجعل الله لهم البيت الحرام قياما يدفع بعضهم عن بعض به - والشهر الحرام كذلك يدفع الله بعضهم عن بعض بالشهر الحرام والقلائد ، ويلقى الرجل قاتل أبيه وابن عمه فلا يعرض له وهذا كله قد نسخ .

وروى ابن أبي حاتم عن ابن شهاب قال : جعل الله البيت الحرام والشهر الحرام قياما للناس يأمنون به في الجاهلية الأولى لا يخاف بعضهم بعضا حين يلقونهم عند البيت أو في الحرم أو في الشهر الحرام .

وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة ( جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ) قال حواجز أبقاها الله في الجاهلية بين الناس ، فكان الرجل لو جر كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يُقتل ولم يُقرب ، وكان الرجل لو لقي قاتل أبيه في الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل لو لقي الهدى مقلداً وهو يأكل العصب <sup>(١)</sup> من الجوع لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل إذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر فأحتمته ومنعته من الناس . وكان إذا نفر ( أى عاد من الحج ) تقلد قلادة من الاذخر أو من السم <sup>(٢)</sup> فمنعته من الناس <sup>(٣)</sup> حتى يأتي أهله - حواجز أبقاها الله بين الناس في الجاهلية اهـ

والمختار أن جعل الله تعالى هذه الأشياء قياما للناس هو جعل تكويني تشريعي معاً وهو عام شامل لما تقوم به وتتحقق مصالح دينهم ودنياهم ، وشامل لزمن الجاهلية وعهد الاسلام ، لكن له في كل من المهدين صورة خاصة به - ففي عهد الجاهلية كان التكويني أظهر والتشريعي أخفى ، لأنهم على إضاعتهم لشريعة ابراهيم وإسماعيل (ص) إلا قليلا من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات الوضعية وكانت آيات الله تعالى السكونية ظاهرة فيهم كما تقدم بيانه آفاً ، وسبق ما في معناه في سورة آل عمران . وأما في عهد الاسلام فالتشريعي أظهر

﴿ ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم ﴾ أي فعل ذلك الجمل لأجل أن تعلموا منه إذا تأملتم فيه أنه تعالى يعلم ما في العالم العلوي والسفلي وإن علمه محيط بكل شيء ، وذلك أنه عز وجل جعل في قلوب العرب في طور جاهليتها وغلظتها وتقانيها في الغزو والسلب والنهب تعظيماً لهذا المكان والاعمال التي تعمل فيه وللزمن الذي فيه تؤدي هذه الاعمال هنالك ، منهم من اعتداه بعضهم على بعض ، وكان سببا لحقن الدماء وسعة الرزق ، وقد عجزت جميع أمم الحضارة

(١) العصب بالتحريك أطناب المفاصل التي تلتئم بينها وتشدها وهي لا تضعف ولا تنضم فلا تغذي (٢) الاذخر نبات عطر يكثر في الحرمين ، والسم بالتحريك شجر معروف (٣) منعته حمته وحفظته فلا يعمدى عليه أحد لاجلها .

والمدينة في القديم والحديث - بله أمم البداوة - عن تأمين الناس في قطر من الاقطار وزمن معين من كل سنة بحيث لا يمكن أن يقع فيهما قتال ولا قتل ولا عدوان ، وكذلك جمل في أحكام الحج ومناسكه أعظم الفوائد والمنافع الروحية والجسدية والدينية والدنيوية كما علم مما مر آنفا بالاجمال ، ومما يبناه في غير هذا المكان من حكم الحج بالتفصيل ، وقد ثبتت هذه المنافع والفوائد التي عليها مدار قيام أمر الناس ثبوتاً قطعياً بالمشاهدة والتجربة ، فدل ما ذكر على أن جمل البيت الحرام والشهر الحرام والهدى والقلائد قياما للناس - لم يكن إلا الحكمة بالغة صادرة عن علم بخفايا الامور وغاياتها ، فكان دليلاً على أنه سبحانه يعلم ما في السموات وما في الأرض من أسباب الرزق ونظام الخلق وغير ذلك ، وانه عليهم بكل شيء فلا تخفى عليه خافية . على ان آياته الدالة على علمه بما في السموات والأرض وبغير ذلك أعم وأظهر في نظر العقل من جملة بعض الامكنة والازمنة سبباً لدفع الشقاوة عن كثير من الناس وجلب السعادة والهناء لهم ، فان سننه تعالى في الفلك وسير الشمس والقمر وغيرها بحسبان ، وفي عالم الجماد والنبات والحيوان ، لا يعتريها من الشبهات ما يعتري السنن المتعلقة بنوع الانسان ، ولكن الناس يغفلون عنها .

(١٠١) اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

(١٠٢) مَاعَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ

(١٠٣) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَأْتِ وَلِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ .

أرشدنا جل شأنه في الآية التي قبل هذه إلى بعض آيات علمه في خلقه وأمره وأرشدنا في هذه إلى العلم بأن العلم بكل شيء ، الذي ظهرت آيات علمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، كما ظهرت في جمل البيت الحرام قياما للناس - لا يمكن أن يترك الناس سدى ، كما انه لم يخلقهم عبثاً ، فلا يليق بحكمته وعدله أن يجعل الذين اجتروا السيئات ، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ولا أن يسوى بين الطيب

والخطيئ كالمؤمن والكافر ، والبر والفاجر ، والمصلح والمفسد ، والمظلوم والظالم ، فلا بد إذاً من الجزاء بالحق ، ولا يملك الجزاء إلا من يقدر على العقاب الشديد ، وعلى المغفرة والرحمة ، لذلك قال ﴿ اعلموا أن الله شديد العقاب ﴾ لمن دسّ نفسه بالشرك والفسوق والعصيان ﴿ وان الله غفور رحيم ﴾ لمن زكّى نفسه بالأعمال الصالحة مع التوحيد والإيمان ، فلا يؤاخذ به بما سلف قبل الإيمان ، ولا بما يعمل من سوء بجهالة إذا بادر إلى التوبة والإصلاح ، ولا باللامم ، إذا اجتنب كبائر الإثم والفواحش ، بل يستر ذنبه ويحجوه ، فيضمحل في إيمانه وعمله الصالح ، كما يستر القدر القليل ، ويضمحل بما يغمره من الماء الكثير ، ويخضع فوق ذلك برحمة منه ورضوان .

فالآية متضمنة للترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، فهي وعيد لمن كفر وتولى عن العمل بكتاب الله ، ووعد لمن آمن به وعمل الصالحات ، وقد تقدم تفسير المغفرة والرحمة في كثير من الآيات ، ولعل في تقديم ذكر العقاب وتأخير ذكر المغفرة والرحمة إشارة إلى أن العقاب قد ينتهي للمغفرة والرحمة فلا يدوم لأن رحمته تعالى سبقت غضبه كما ثبت في الحديث الصحيح ، ولذلك يغفر كثيراً من ظلم الناس لأنفسهم ( ويعفو عن كثير ) وأعاد اسم الجلالة في مقام الإخبار للدلالة على أن مغفرته ورحمته ثابتان له بالاصالة .

﴿ ما على الرسول إلا البلاغ ، الله يعلم ما تبدون وما تكتمون ﴾ هذا بيان لوظيفة الرسول في إثر بيان كون الجزاء بيد الله العليم بكل شيء ، وهي ان الرسول من حيث هو رسول الله ليس عليه إلا تبليغ رسالة من أرسله ، فهو لا يعلم جميع ما يبدونه المكلفون من الأعمال والأقوال وما يكتمونه منها ، فيكون أهل الحسابهم وجزائهم على أعمالهم ، وإما يعلم ذلك الله وحده ، وفيه إبطال لما عليه أهل الشرك والضلال من الخوف من معبوداتهم الباطلة والرجاء فيها ، والتماس الخلاص والنجاة من عذاب الآخرة بشفاعتها ، فهو يقول بصيغة الحصر « ما على الرسول إلا البلاغ » والبيان لدين الله وشرعه ، فبذلك تبرأ ذمته ، ويكون من بلغهم هم المسؤولين عند الله تعالى والله وحده هو الذي يعلم ما تبدون وما تكتمون من عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم

فيجازيكم عليها ، بحسب علمه المحيط بكل ذرة منها ، فيكون جزاؤه حقاً وعدلاً ،  
ويزيد المحسنين كرماً منه وفضلاً ( من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ) فلا  
تطلبوا سعادتكم إلا من أنفسكم ، ولا تخافوا عليها إلا منها .

و يؤيد تفسيرنا هذا قوله في سورة الرعد ( ١٣ : ٤٠ ) فأنما عليك البلاغ  
وعلينا الحساب ) وقوله في سورة الأنعام ( ٦ : ٤٨ ) وما نرسل المرسلين إلا مبشرين  
ومنذرين ، فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ( ٤٩ ) والذين كذبوا  
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون ( ٥٠ ) قل لا أقول لكم عندي خزائن الله  
ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي . قل هل  
يستوى الأعمى والبصير ، أفلا تفكرون ؟ ( ٥١ ) وأنذر به الذين يخافون أن  
يحشروا إلى ربهم ، ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع ، لهمم يتقون )

وأما الشفاعة الواردة في الأحاديث فلا تنقض الشفاعة هنا وفي آيات  
أخرى - لأنها عبارة عن دعاء مستجاب في الآخرة يظهر الله عقبه ماسبق به علمه  
واقترضته حكمته بحسب ما في كتابه ، تكريماً للداعي الشفيع من غير أن يكون مؤثراً  
في علم الله ولا في إرادته ، لأن الحادث لا يؤثر في القديم ، ( هو الأول والآخر  
والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم )

ثم انه تعالى لما بين الجزاء وكونه منوطاً بالأعمال ، أراد أن يبين ما يعلق به  
الجزاء من وصف الأعمال والعاملين لها ، فأثبت وجود حقيقتين متضادتين يترتب

على كل منهما ما يليق بها ، وهما حقيقة الطيب وحقيقة الخبيث ، فقال ﴿ قل لا يستوى  
الخبيث والطيب ﴾ أي قل أيها الرسول مخاطباً كل فرد من أفراد أمة الدعوة :  
لا يستوى الخبيث والطيب <sup>(١)</sup> من الأشياء والأعمال والأموال - كالضار والنافع ،  
والفاسد والصالح ، والحرام والحلال - ولا من الناس كالظالم والعاقل ، والجاهل  
والعالم ، والمفسد والمصلح ، والبر والفاجر ، والمؤمن والكافر . فليكمل من الخبيث  
والطيب في القسم الأول حكم يليق به عند الله تعالى ، وليكمل منهما في القسم الآخر جزاء

(١) راجع تفسير الكلمتين في ص ١٦٩ و ١٧٠ ج ٧ من التفسير

ومكان يستحقه بحسب صفته (١٣٩:٦) سيحجز بهم وصفهم ، إنه حكيم عليهم يضع كل شيء في موضعه بحسب علمه ، ولعل نكتة تقديم الخبيث في الذكر كون السياق للاهتمام بإزالة شبهة المغترين بكثرة ولذا قال ﴿ولو أعجبتكم كثرة الخبيث﴾ الخطاب من الرسول لكل مكلف بلغته دعوته كما تقدم أى ولو أعجبتكم أيها السامع كثرة الخبيث من الناس وجاههم ، أو من الأموال المحرمة لسهولة تناولها والتوسع في التمتع بها ، كأكل الربا والرشوة والغلول والخيانة ، أو لدعوى أصحابها أنها دليل على حب الله ورضاه عنهم إذ فضلهم بها على غيرهم (وقالوا نحن أكثر أموالا وأولاداً وما نحن بمعتدين)

أى لا يستويان في أنفسهما ولا عند الله ولو فرض أن كثرة الخبيث أعجبتكم وغرتكم فصرت بعيداً عن إدراك حقيقة الأمر ، وهى أن القليل من الحلال كراتب الحاكم العادل وربح التاجر الصادق ، خير من كثير الحرام كالرشوة والخيانة ، باعتبار حسن العاقبة في الدنيا والآخرة ، كما أن القليل الجيد من الغذاء أو المتاع خير من الكثير الرديء الذى لا يغنى غناه ولا يفيد فائدته بل ربما يضر آكله ويفسد عليه معدته .

كذلك القليل الطيب من الناس خير من الكثير الخبيث فالقلة القليلة من أهل الشجاعة والثبات والایمان تغلب الفئة الكثيرة من ذوى الجبن والنخاذل والشرك . وأن أفراداً من أولى البصيرة والرأى ، لياتون بما تعجز عنه الجماعات من أهل الغباوة والخرق ، والعالم الحكيم يسخر لخدمته الوفا من الجاهلين ( قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ )

كان المشركون يفخرون على المؤمنين في صدر الاسلام بكثرتهم ويعتزون بها ( وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً ) فضرب الله تعالى لهم مثل الكافر الذى فاخر المؤمن بقوله ( أنا أكثر منك مالا وأعز نفراً ) وكيف كانت عاقبة أمره خسراً وقال لهم ( ١٩:٨ ) ولن تغنى عنكم فتكم شيئاً ولو كثرت ، وأن الله مع المؤمنين ) ثم قال للمؤمنين تثبيتاً لهم حتى لا تروعهم كثرة المشركين في عددهم وعُددهم ( ٢٦:٨ ) واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس . فآوأم وأيدكم بنصره ) وجاءت هذه الآية والقاعدة العامة وهى أن المبرة بصفة الشيء لا بعدده وإنما تكون العزة بالكثرة بعد التساوى في الصفات .

ولما كان من دأب أهل الغفلة والجهل الغرور بالكثرة مطلقا قال تعالى تعقيبا على ما أثبتته من تفضيل الطيب على الخبيث وإن كثرت الخبيث ﴿ فأتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون ﴾ أى فاتقوا الله يا أصحاب العقول الراجحة ولا تنفثوا بكثرة المال الخبيث ولا بكثرة أهل الباطل والفساد من الخبيثين ، فان تقوى الله تعالى هى التى تنظمكم فى سلك الطيبين ، فيرجى لكم أن تكونوا من المفلحين .

أى الفائزين بخير الدنيا والآخرة .

وإنما خص أولى الألباب بالذكر فى عجز الآية بعد مخاطبة كل مكلف فى صدرها لأن أهل البصيرة والروية من العقلاء هم الذين يعتبرون بعواقب الأمور التى تدل عليها أوائلها ومقدماتها ، بعد التأمل فى حقيقتها وصفاتها ، فلا يصرون على الغرور بكثرة الخبيث بعد التنبيه والتذكير ، وأما الأغرار الغافلون الذين لم يمرنوا عقولهم على الاستقلال فى النظر ، والاعتبار بالتجارب والحكم ، فلا يفيدهم وعظ واعظ ولا تذكير مذكر ، بل لا يعتبرون بما يرون بأعينهم ويسمعون بأذانهم من حوادث الأغنياء الذين ذهبت أموالهم الكثيرة المجموعة من الحرام ، ولان عواقب الأمم والدول التى اضمحلت كثرتها المعاطلة من فضيلتى العلم والنظام ، وكيف ورث هؤلاء وأولئك من كانوا أقل مالا ورجالا ، إذ كانوا أفضل أخلاقا وأعمالا (والعاقبة المتقين) وروى عن السدى أن المراد بالخبيث هنا المشركون وبالطيب المؤمنون وروى عن أبى هريرة قال « لدرهم حلال أتصدق به أحب إلى من مائة ألف ومائة ألف حرام فان شئت فافروا كتاب الله (قل لا يستوى الخبيث والطيب ) » وروى ابن أبى حاتم عن عبد الرحمن الاسكندراني قال : كتب إلى عمر بن عبد العزيز بعض عماله يذكر أن الخراج قد انكسر ، فكتب إليه عمر « إن الله يقول ( لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث ) فإن استطعت أن تكون فى العدل والإصلاح والاحسان ، منزلة من كان قبلك فى الظلم والفجور والعدوان فافعل . ولا قوة إلا بالله . »

فهذه الآية قاعدة فى التشريع وبرهان للقياس الصحيح ، وأصل الأدب والتهذيب

( ١٠٤ ) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ

تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ ، عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠٥) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ

قال الرازي : في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه ( الاول ) أنه تعالى لما قال « ما على الرسول إلا البلاغ » صار التقدير كأنه قال : ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له ، وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه ، فانكم إن خفتم فيما لا تسكليف فيه عليكم فر بما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل ويشق عليكم ( الثاني ) أنه تعالى لما قال « ما على الرسول إلا البلاغ » وهذا ادعاء منه للرسالة (؟) ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخرى على سبيل التعنت كما قال حاكيا عنهم ( وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا - إلى قوله - قل سبحان ربي ! هل كنت إلا بشرا رسولا؟ ) والمعنى أنى رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والأحكام اليكم ، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواى فى الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات ، فبعد ذلك يكون طالب الزيادة من باب التحكم ، وذلك ليس فىسمى ، ولعل اظهارها يوجب ما يسوؤكم ، مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب فى الدنيا . ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول ﷺ بهذه المعجزات وقع فى قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا فى هذه الآية أنهم لا ينبغي لهم أن يطلبوا ذلك ، فر بما كان ظهورها يوجب ما يسوؤهم ( الوجه الثالث ) أن هذا متصل بقوله ( والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ) فانركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبد لكم تسؤكم . اه كلام الرازي بنصه وضعف عبارته .

وأقول : إن مناسبة هاتين الآيتين لآية تبليغ الرسول الرسالة مناسبة خاصة قرينة ، ولهما موقع من مجموع السورة ينبغى تذكره والتأمل فيه . ذلك أن هذه السورة آخر ما نزل من النور كما قالت عائشة ، وسورة النصر ، كما قال ابن عباس ، وجمع بينهما ابن عمر ، وقد صرح الله تعالى فى أوائلها بما كمال الدين ، وإتمام النعمة به على



العالمين ، فناسب أن يصرح فيها بأن الرسول قد أدى ما عليه من وظيفة البلاغ ، الذي كل به الاسلام وأنه لا ينبغي للمؤمنين أن يكثروا عليه من السؤال ، لئلا يكون ذلك سببا لكثرة التكليف التي يشق على الأمة احتمالها ، فتكون العقوبة أن يسرع اليها الفسوق عن أمر ربها . وهو معصوم من كتمان شيء مما أمره الله بتبليغه .

فان قيل : إذا كان الأمر كذلك فلم طال الفصل بين هذا النهي وبين الخبر بإكمال الدين ، ولم يتصل به في النظم الكريم ؟ قلت : تلك سنة القرآن في تفريق مسائل الموضوع الواحد من أخبار وأحكام وغيرها لما يبينه مراراً من حكمة ذلك . وهالك أقوى ماورد في أسباب نزول الآيتين :

روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وغيرهم عن أنس ابن مالك قال : « خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت مثلها قط وقال فيها : لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا . قال فغضى أصحاب رسول الله ﷺ وجوههم لهم خنين <sup>(١)</sup> فقال رجل : من أبي ؟ قال فلان » فنزلت هذه الآية ( لا تسألوا عن أشياء ) قال الحافظ ابن كثير : وقال ابن جرير : حدثنا بشر حدثنا يزيد حدثنا سعيد عن قيادة في قوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكن تسؤلكن ) الآية ، قال فحدثنا أن أنس بن مالك حدثنا أن رسول الله ﷺ سأله حتى أحفوه بالمسألة فخرج عليهم ذات يوم فصعد المنبر فقال : « لا تسألوني اليوم عن شيء إلا بينته لكم . فأشفق أصحاب رسول الله ﷺ أن يكون بين يدي أمر قد حضر ، فجملت لا ألتفت لائمين ولا شملا إلا وجدت كل رجل لافاً رأسه في ثوبه يبكي ، فأنشأ رجل كان يلاحى فيدعى إلى غير أبيه فقال : يا بني الله من أبي ؟ قال : أبوك حذافة . قال ثم قام عمر - أو قال فأنشأ عمر - فقال رضيينا بالله ربنا وبلاسلام ديننا وبعهد رسولنا عائداً بالله - أو قال أعوذ بالله من شر الفتن . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لم أر في الخير والشر كالיום قط

(١) روى بالمهجمة وبالمهملية وهما اسمان لصوتين مخصوصين والمراد هنا البكاء

بهما ، فالأول البكاء الذي يخرج به الصوت من الخياشيم مع غنة والثاني البكاء المرتفع من الصدر وهو دون النحيب .

صورت لى الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط » أخرجه (أى الشيخان) من طريق سعيد ، ورواه معمر عن الزهرى عن أنس بن مالك ذلك أو قريباً منه . قال الزهرى فقالت أم عبدالله بن حذافة « مارأيت ولداً أعق منك . قالت : أكننت تأمن أن أمك قد قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضحها على رؤوس الناس ؟ فقال والله لو ألحقنى بعبد أسود للحقته » .

وقال ابن جرير أيضاً : حدثنا الحارث حدثنا عبد العزيز حدثنا قيس عن أبى حصين عن أبى صالح عن أبى هريرة قال « خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان محمراً وجهه حتى جلس على المنبر ، فقام إليه رجل فقال : أين أبى ؟ قال : فى النار - فقام آخر فقال : من أبى ؟ قال أبوك حذافة فقام عمر بن الخطاب فقال رضيئنا بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً وبالقرآن إماماً ، إنا يارسول الله حديثو عهد بجاهلية وشرك ، والله أعلم من أبائنا . قال فسكن غضبه ونزلت هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسوءكم ) الآية » . إسناده جيد .

وقد ذكر هذه القصة مرسله غير واحد من السلف منهم أسباط عن السدى فذكر ابن كثير عنه مثل حديث أبى هريرة فى جملة وزاد فى آخر كلام عمر - « فاعف عنا عفا الله عنك ، فلم يزل به حتى رضى : فيومئذ قال ، الولد للفراس وللعاقر الحجر » (ثم قال) قال البخارى : حدثنا الفضل بن سهل حدثنا أبو النضر حدثنا أبو خيثمة حدثنا أبو الجويرية عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « كان قوم يسألون رسول الله (ص) استهزاء فيقول الرجل : من أبى ؟ ويقول الرجل تضل ناقته : أين ناقتي ؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسوءكم) حتى فرغ من الآية كلها » تفرد به البخارى .

وقال الامام أحمد حدثنا منصور بن وردان الأسدى حدثنا على بن عبد الأعلى عن أبيه عن أبى البخترى وهو سعيد بن فيروز عن على قال « لما نزلت هذه الآية ( والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) قالوا يارسول الله ! أفى كل عام فسكت . فقالوا : أفى كل عام ؟ فسكت ، قال ثم قالوا : أفى كل عام ؟ فقال : لا ولو

قلت نعم لوجبت - ولو وجبت لما استطعتم ، فأنزل الله ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم ) الآية » وكذا رواه الترمذى وابن ماجه من طريق منصور بن وردان به . وقال الترمذى غريب من هذا الوجه ، وصححت البخارى يقول : أبو البختري لم يدرك عليا . اهـ

أقول : منصور بن وردان ثقة كما قال ابن حبان وغيره ، وأبو البختري هو سعيد ابن فيروز التابعى ثقة فيه تشيع ، روى عنه الجماعة كلهم ، ولكن مراسيله ضعيفة وقد عزا السيوطى فى الدر المنثور حديث على هذا إلى أحمد والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن أبى حاتم والحاكم وذكر نحوه عن ابن عباس عازيا إياه إلى عبد ابن حميد وابن المنذر والحاكم - قال : صحيحه - والبيهقى فى سننه . وفيه أن السائل هو الأقرع بن حابس ، وذكر مثله أيضاً عن الحسن من تخريج عبد بن حميد وفيه « ذروني ماوذرتمكم » الخ وهذه الزيادة من أحاديث الصحيحين وغيرهما عن أبى هريرة ولفظ البخارى « دعوني ما ترككم » ولفظ مسلم « دعوني ما ترككم فانما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم »

قال القسطلانى فى شرحه له تبعاً للحافظ ابن حجر : وسبب هذا الحديث على ما ذكره مسلم (أقول وكذا النسائى) من رواية محمد بن زياد عن أبى هريرة (رض) قال « خطبنا رسول الله ﷺ فقال يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا . فقال رسول الله (ص) لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم - ثم قال - ذروني ما ترككم » الحديث وأخرجه الدارقطنى مختصراً وزاد فيه : فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم) اهـ وأقول محمد بن زياد هذا ثقة روى عنه الجماعة كلهم .

ونص سنن النسائى عن أبى هريرة قال « خطب رسول الله (ص) الناس فقال : إن الله عز وجل قد فرض عليكم الحج . فقال رجل : فى كل عام؟ فسكت عنه حتى أعاده ثلاثا فقال : لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمتم بها . ذروني ما ترككم ، فانما أهلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا

أمرتكم بالشئ - وفي نسخة بشئ - فخذوا به ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه » وروى عن ابن عباس مسألة وجوب الحج وأن الأقرع بن حابس قال « كل عام يارسول الله ؟ فسكت فقال : لو قلت نعم لوجبت ثم إذا لا تسمعون ولا تطيعون ولكنه حجة واحدة » وفي فتح الباري أن ابن عبد البر نقل عن رواية مسلم أن السؤال عن الحج كان يوم خطب صلى الله عليه وسلم وقال « لا يسألني أحد عن شئ إلا أخبرته » وقال ابن جرير : حدثني إسحق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد ، قال حدثنا عتاب بن بشير عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس ( لا تسألوا عن أشياء ) قال « هي البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى ، ألا ترى أنه يقول بعد ذلك : ما جمل الله من كذا ولا كذا » قال وأما عكرمة فانه قال : إنهم كانوا يسألونه عن الآيات فنهوا عن ذلك ثم قال ( قد سألتهم قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ) قال فقلت : قد حدثني مجاهد بخلاف هذا عن ابن عباس فمالك تقول هذا ؟ فقال : هيه

ثم روى ابن جرير مثل قول مجاهد عن سعيد بن جبير ، ثم قال : وأولى الأقوال بالصواب في ذلك قول من قال : نزلت هذه الآية من أجل إكثار السائلين رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل ، كمسألة ابن حذافة إياه من أبوه ، ومسألة سائله إذ قال « إن الله فرض عليكم الحج » أفى كل عام ؟ وما أشبه ذلك من المسائل ، لتظاهر الأخبار بذلك عن الصحابة والتابعين وعامة أهل التأويل . وأما القول الذى رواه مجاهد عن ابن عباس فغير بعيد عن الصواب ، ولكن الأخبار المتظاهرة عن الصحابة والتابعين بخلافه . ذكر هنا القول من أجل ذلك : على أنه غير مستنكر أن تكون المسألة عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى كانت فيما سألو النبي صلى الله عليه وسلم عنه من المسائل التى كره الله لهم السؤال عنها الخ ما قاله ، وفيه أن تلك الأخبار صحاح فوجب ترجيحها ، يشير إلى ضعف سند رواية مجاهد لأن خصيف بن عبد الرحمن راوينا عنه قد ضعفه الإمام أحمد وقال مرة : ليس بقوى . وقال أبو حاتم : تكلم فى سوء حفظه ، ولكن قال ابن معين فيه مرة صالح ومرة ثقة

والطريقة المتبعة فى الجمع بين أمثال هذه الأحاديث : أن يقال : إن النبى فى الآية

يشمل كل ماورد في سبب نزولها وكل ما هو في معناه ، وليس كل ما روى في أسباب النزول كان سبباً حقيقياً ، بل كانوا يقولون في كل ما يدخل في معنى الآية ويشمله عمومها : إنها نزلت فيه ، وكثيراً ما ينقلون كلام الرواة بمعناه فيجىء منطوقه متعارضاً وقد بينا هذه المسألة مراراً . وأبعد ما قليل في أسباب نزول هذه الآية : أن بعضهم كان يسأل النبي عن الشيء امتحاناً أو استهزاء ، وهذا لا يصدر إلا من كافر صريح أو منافق ، والخطاب في الآية للمؤمنين فلا يمكن أن يكون نهياً لهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء ، وإنما يجوز أن يكون في الآية تعريض بالكافرين والمنافقين وفي بعض روايات حديث أنس بن مالك « أن الناس سألو نبي الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة » الخ الحديث المتقدم . وفي حديث لأبي موسى الأشعري في الصحيحين معناه « فلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال : ساؤني » فبعض العلماء يرى أن النهي عن السؤال في الآية لهذا الإحفاء والاضطراب الذي آذوا به الرسول ﷺ ولكن ما شرط في النهي وما عمل به ينافي ذلك

والقول الجامع الروايات والمتبادر من اللغة في معنى الآية ما يأتي :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ ﴾ (أشياء) اسم جمع أو جمع لكلمة (شيء) وهي أعم الألفاظ مطلقاً أو الألفاظ الدالة على الوجود فتشمل السؤال عن الأحكام الشرعية ، والعقائد الأسرار الخفية ، والآيات الكونية إذا تحقق فيما ذكر معنى الجملتين الشرطيتين ، والمقصود أولاً وبالذات النهي عن سؤال الرسول ﷺ عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكاليف ويليه السؤال عن الأمور الغيبية أو الأسرار الخفية المتعلقة بالأعراض ، وغير ذلك من الأشياء التي يحتمل أن يكون إظهارها سبباً للمساءة ، إما بشدة التكاليف وكثرتها ، وإما بظهور حقائق تفضح أهلها . ولكن حذف مفعول « تسألوا » يدل على العموم ، أي ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء يحتمل أن يكون إبداءها سبباً لمساءة تكلم ، فهي تتضمن النهي عن الفضول وما لا يعنى المؤمن .

ومن المقرر في قوانين العربية أن شرط « إن » مما لا يعطى بوقوعه والجزاء تابع للشرط في الوقوع وعدمه ، فكان التعبير بقوله « إِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ » دون « إذا

أبديت لكم تسوءكم » دالا على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها

وبهذا يسقط قول من يقول : إن أمثلة المسائل النهي عنها الواردة في أسباب النزول مما يمكن العلم بكون إبدائها يسوء السائلين عنها ، بل يحتمل عندهم أن يكون مما يسر ، وقد كان جواب من سأل عن أبيه سارا آله وكذلك من سأل عن الحج إذ كان جوابه الترخيف عنه وعن الأمة ببيان كون الحج يجب على كل مستطيع مرة واحدة لافي كل عام ، ويمكن أن يقال مثل هذا في كل سائل عن أمثال هذه المسائل فلا يظهر تعليل النهي بهذا الشرط ، كل هذا يسقط بما ذكرنا من دلالة الجملة الشرطية المصدرة بان على احتمال وقوع شرطها لافى القطع بوقوعه

و يدل على هذا الذي قررناه قول النبي ﷺ للاعرابي الذي سأله عن الحج « ويحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولو قلت نعم لوجبت » الخ ما تقدم ، وفي رواية لابن جرير « ولو وجبت لكفرتم ، ألا إنه إنما أهلك الذين قبلكم أثمة الحرج » فهو صريح في كون احتمال قوله « نعم » كان كافيا في وجوب ترك ذلك السؤال ، ويدل عليه أيضا في سؤال عبدالله بن حذافة عن أبيه قول أمه له « ما رأيت ولدا أعق منك ، أنا من أن تكون أمك قارفت ما قارف أهل الجاهلية فتفضضها على رءوس الناس ؟ » وسيأتي رأينا في جوابه ﷺ لابن حذافة

﴿ وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ﴾ أى وان تسألوا عن جنس تلك الأشياء التى من شأنها أن يكون إبدؤها مما يسوءكم حين ينزل القرآن في شأنها أو حكمها لاجل فهم ما نزل إليكم فإن الله يبيده لكم على لسان رسوله ، و بنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبرى ، فإنه بعد إيراد الوجوه السابقة في السؤال عند تفسير صدر الآية قال في تفسير هذه الجملة ما نصه :

« يقول تعالى ذكره الذين نهام من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله ﷺ عما نهام عن مسائلهم أياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم - قبل نزول القرآن بذلك - يا أيها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسولى مما لم أنزل به كتابا ولا وحيا لا تسألوا عنه

يشمل كل ماورد في سبب نزولها وكل ما هو في معناه ، وليس كل ماورد في أسباب النزول كان سبباً حقيقياً ، بل كانوا يقولون في كل ما يدخل في معنى الآية ويشمله عمومها : إنها نزلات فيه ، وكثيرا ما ينقلون كلام الرواة بمعناه فيجىء منطوقه متعارضاً وقد بينا هذه المسألة مرراً . وأبعد ما قيل في أسباب نزول هذه الآية : أن بعضهم كان يسأل النبي عن الشيء امتحاناً أو استهزاء ، وهذا لا يصدر إلا من كافر صريح أو منافق ، والخطاب في الآية للمؤمنين فلا يمكن أن يكون نهياً لهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء ، وإنما يجوز أن يكون في الآية تهريض بالكافرين والمنافقين وفي بعض روايات حديث أنس بن مالك « أن الناس سألوا نبي الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة » الخ الحديث المتقدم . وفي حديث لأبي موسى الأشعري في الصحيحين بمعناه « فلما أ كثروا عليه المسألة غضب وقال : سلوني » فبعض العلماء يرى أن النهي عن السؤال في الآية لهذا الإحفاء والاضطراب الذي آذوا به الرسول ﷺ ولكن ما شرط في النهي وما علة به ينافي ذلك

والقول الجامع الروايات والمتبادر من اللغة في معنى الآية ما يأتي :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ ﴾ ( أشياء ) اسم جمع أو جمع لكلمة ( شيء ) وهي أعم الألفاظ ، طلقاً أو الألفاظ الدالة على الموجود فتشمل السؤال عن الأحكام الشرعية ، والعقائد والأسرار الخفية ، والآيات الكونية إذا تحقق فيما ذكر معنى الجملتين الشرطيتين ، والمقصود أولاً وبالذات النهي عن سؤال الرسول ﷺ عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكاليف ويليه السؤال عن الأمور الغيبية أو الأسرار الخفية المتعلقة بالأعراض ، وغير ذلك من الأشياء التي يحتمل أن يكون إظهارها سبباً للمساءة ، إما بشدة التكاليف وكثرتها ، وإما بظهور حقائق تفضح أهلها . ولكن حذف مفعول « تسألوا » يدل على العموم ، أي ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء يحتمل أن يكون إبداءها سبباً لمساءتكم ، فهي تتضمن النهي عن الفضول وما لا يعني المؤمن .

ومن المقرر في قوانين العربية أن شرط « إن » مما لا يقطع بوقوعه والجزاء تابع للشرط في الوقوع وعدمه ، فكان التعبير بقوله « إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ » دون « إذا »

أبديت لكم تسوءكم » دالا على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها

وبهذا يسقط قول من يقول : ان أمثلة المسائل النهى عنها الواردة في أسباب النزول مما يمكن العلم بكون إبدائها يسوء السائلين عنها ، بل يحتمل عندهم أن يكون مما يسر ، وقد كان جواب من سأل عن أبيه ساراً له وكذلك من سأل عن الحج إذ كان جوابه التخفيف عنه وعن الأمة ببيان كون الحج يجب على كل مستطيع مرة واحدة لافي كل عام ، ويمكن أن يقال مثل هذا في كل سائل عن أمثال هذه المسائل فلا يظهر تعليل النهى بهذا الشرط ، كل هذا يسقط بما ذكرنا من دلالة الجملة الشرطية المصدرة بان على احتمال وقوع شرطها لا على القطع بوقوعه

و يدل على هذا الذي قررناه قول النبي ﷺ الاعرابي الذي سأل عن الحج « ويحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولو قلت نعم لوجبت » الخ ما تقدم ، وفي رواية لابن جرير « ولو وجبت لكفرتم ، ألا انه انما أهلك الذين قبلكم أئمة الخرج » فهو صريح في كون احتمال قوله « نعم » كان كافياً في وجوب ترك ذلك السؤال ، ويدل عليه أيضاً في سؤال عبدالله بن حنيفة عن أبيه قول أمه له « ما رأيت واداً أعق منك ، أنا من أن تكون أمك فارقت ما فارقت أهل الجاهلية فتفضحها على رؤوس الناس ؟ » وسيأتي رأينا في جوابه ﷺ لابن حنيفة

﴿ وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ﴾ أي وان تسألوا عن جنس تلك الأشياء التي من شأنها أن يكون إبدائها مما يسوءكم حين ينزل القرآن في شأنها أو حكمها لاجل فهم ما نزل إليكم فان الله يبدية لكم على لسان رسوله ، وبنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ، فانه بعد إيراد الوجوه السابقة في السؤال عند تفسير صدر الآية قال في تفسير هذه الجملة مانصه :

« يقول تعالى ذكره الذين نهاهم من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله ﷺ عما نهاهم عن مسألةهم إياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم - قبل نزول القرآن بذلك - يا أيها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسول الله ﷺ مما لم أنزل به كتاباً ولا وحياً لا تسألوا عنه



فانكم إن أظهر ذلك لكم تبيان بوحى وتنزيل سواء كم ، لأن التنزيل بذلك إذا جاءكم فأنما يجيئكم بما فيه امتحانكم واختباركم ، إما بإيجاب عمل عليكم ، ولزوم فرض لكم ، وفى ذلك عليكم مشقة ، ولزوم مؤنة وكلفة ، وإما بتحریم مالو لم يأت بتحریمه وحي كنتم من التقديم عليه فى فسحة وسعة ، وإما بتحليل ما تمقدون تحریمه وفى ذلك لكم مساواة لنقلكم عما كنتم ترونه حقاً إلى ما كنتم ترونه باطلاً ، ولكنكم إن سألتهم عنها بعد نزول القرآن بها وبعد ابتدائكم شأن أمرها فى كتابي إلى رسولى اليكم بين عليكم ما أنزلته إليه من إتيان كتابي وتأويل تنزيلي ووحى .

«وذلك نظير الخبر الذى روى عن بعض أصحاب رسول الله (ص) الذى حدثنا به هناد بن السرى قال : حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن مكحول عن أبي ثعلبة الخشني قال «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » ثم روى ابن جرير مثل هذا المعنى عن عبيد بن عمير تفسيراً للآية وروى عن ابن عباس أنه قال : لا تسألوا عن أشياء أن نزل القرآن منها بتعليق سواء كم ذلك ولكن انظروا فإذا نزل القرآن فانكم لا تسألون عن شيء إلا وجدتم تبياناً له وظاهر كلامه أن الحديث موقوف على أبي ثعلبة وستعلم أنه مرفوع .

وقال الخافظ ابن كثير فى بيان هذا الوجه «أى لا تسألوا عن أشياء تستأنفون السؤال عنها فلم له قد ينزل بسؤالكم تشديد أو تضييق وقد ورد فى الحديث «أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته» ولكن إذا نزل القرآن بها مجلة فسألتهم عن بيانها بينت لكم حيفئذ لا احتياجكم إليها (عفا الله عنها) أى ما لم يذكره فى كتابه فهو مما عفا عنه فاسكتوا أنتم عنها كما سكنت عنها ، وفى الصحيح عن رسول الله (ص) أنه قال «ذرونى ما تركتكم فانما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم» وفى الحديث الصحيح أيضاً «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها»

أقول : أما حديث «ذرونى ما تركتكم» وفى رواية باللفظ «دعونى» فهو فى

الصحيحين وسببه السؤال عن الحج كما تقدم ، وأما حديث أبي ثعلبة فقد عراه الحافظ ابن كثير إلى الصحيح أيضا ولم يسنده ولا أشار إلى من خرجه . وهو في سنن الدارقطني ، وأورده صاحب مشكاة المصابيح عنه في الفصل الثاني من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قال : وعن أبي ثعلبة الخشني قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحرم حرمات فلا تنهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها »

ورويناه في الأربعين النووية <sup>(١)</sup> عنه باللفظ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » قال النووي : حديث حسن رواه الدارقطني وغيره وثم وجه ثان في معني الجملة وهو أنه يقول : إن تسألوا عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن وعهد التشريع يظهرها الله لكم - إن كانت اعتقادية ببيان ما يجب أن يعلم فيها ، وإن كانت عملية ببيان حكمها ، لأن لكل شيء حكماً يليق به في علم الله وحكمته ، والله تعالى يبين لعباده بنص الخطاب ما لا بد لهم منه لمصالح أمري معادهم ومعاشهم - وبفحوى الخطاب أو الإشارة ما يفتح لهم باب الاجتهاد في كل ماله علاقة بأمور مصالحهم ، فيعمل كل فرد أو هيئة حاكمة منهم بما ظهر أنه الحق والمصلحة ، وينتهي عما يظهر له أنه الباطل والمفسدة ، فيكون الوازع للفرد في المسائل الشخصية من نفسه بحسب درجته في العلم والفضيلة ، والمجموع في الأحكام والسياسة من أنفسهم أيضاً ، لأنه يتقرر بتشاور أولى الأمر منهم ، وفي ذلك منتهى السعة واليسر . وإذا كان الأمر كذلك فالواجب أن يترك أمر التشريع إليه تعالى ، لأنه أعلم بمصالح العباد من أنفسهم ، فلا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم أحكامها تسؤمكم وتخرجكم ، ومقى مآلهم عنها في عهد التشريع لا بد أن تهبطوا وتبين لكم ، ولكن هذا البيان قد يسد في وجوهكم باب الاجتهاد الذي فوضه

(١) كتاب الأربعين النووية أول كتاب تلقينته عن الشيوخ . قرأته في بلدنا

( القلمون ) على أستاذنا وشيخ شيوخنا علامة الديار السورية بل العربية الشيخ محمود نشابة رحمه الله تعالى وأجازني به . وذلك قبل أن أبدأ بطلب العلوم

١٣٤ ضعف تفسير منوعه بأظهاره من المسائل بالآيات والأخبار ( تفسير ج ٧ )

الله إليكم ، ويقيدكم بقيود أنتم في غنى عنها - وسيأتى تفسير هذا المبحث قريباً  
عقب تفسير الآيات .

فأصل هذا الوجه : أن السؤال عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن يقتضى .

إبداءها لكم ، وإبداءها يقتضى مساءلتكم ، فيجب ترك السؤال عنها البتة  
وحاصل الوجه الأول تحريم السؤال عن الأشياء التى من شأن إبدائها أن يسوء  
السائلين إلا فى حالة واحدة ، وهى أن يكون قد نزل فى شأنها شئ من القرآن فيه  
إجمال وأردتم السؤال عن بيانه ليظهر لكم ظهوراً لامرأ فيه ، كما وقع فى مسألة تحريم  
الخمر بعد نزول آية البقرة - تقدم بيانه بالتفصيل - فعلى هذا تكون الجملة الشرطية  
الثانية من قبيل الاستثناء من عموم النهى . وإنما يدل هذا على جواز السؤال عن  
تلك الأشياء بشرطه لا على وجوبه ، فالسؤال عما ذكر غير مطلوب باطلاق

وكل من هذين الوجهين ظاهر فى السؤال عن الأشياء التى تقتضى أجوبتها  
تشریعاً جديداً ، وأحكاماً تزيد فى مشقة التكليف . ولا يظهر البتة فى سؤال  
الآيات الكونية لما يعارض ذلك من النصوص الدالة على عدم إجابة مقترحي  
الآيات لعنادهم ومشاعبتهم ، وكون الإجابة تقتضى هلاكهم إذا لم يؤمنوا بها ، كما  
هى سنة الله فيمن قبلهم ( فان قيل ) إنما هذا الوعد للمؤمنين ، وإنما كانت تلك  
الاقتراحات من الكافرين ( قلنا ) لو أن المؤمنين فهموا من الآية أنهم يجابون  
إلى ما يقترحون من الآيات لوجد كثير منهم يقترح ذلك لما للنفوس من الشوق  
إلى رؤية الآيات . وأما السؤال عن الأمور الواقعة التى تقتضى أجوبتها أخباراً  
عن أسرار خفية وأمور غيبية ، فلا يظهر فيه كل من الجوابين مثل ظهوره فى طلب  
الأحكام ، ولا سيما الأشياء الشخصية كسؤال بعضهم عن أبيه ، فإذا صح أنه  
مراد من الآية فوجهه - والله أعلم - أن زمن نزول القرآن هو زمن بيان المفاهيم  
وأظهارها للرسول عند الحاجة إلى معرفتها ، ومنه وقت السؤال عنها ، فانه إن  
سئل عنها يخبره الله بها مزيداً فى إثبات نبوته ورسالته ، كما أخبره بالجواب عن  
الروح وعن أصحاب الكهف وذى القرنين حين سأله اليهود عنها . وعندى  
أن جوابه ﷺ لمن سأله عن أبيه جواب شرعى لا غيبى ، بدليل قوله بتلك

المناسية « الولد للفراش » فكأنه قال له : أبوك الشرعى من ولدت على فراشه وهو حذافة ابن قيس ، وهذا من أسلوب الحكماء المتضمن لتعليمهم ما ينفهم من السؤال فهو من قبيل ماورد في تفسير ( يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ) وقد تقدم في تفسير سورة البقرة ( ج ٢ )

وهذه الآية تدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو على أنه لا يقع - وقد غفل جمهور الأصوليين عن الاستدلال بها - وبيان ذلك : أن مايسأل عنه إما أن يكون مما يطلب العلم به كالمقائد والأخبار ، وإما أن يكون مما يطلب العمل به وهو الأحكام . وتأخير البيان - دع تركه وعدمه - يقتضى الإقرار على الاعتقاد الباطل ، أو العمل بغير الوجه المراد للشارع ، إلا أن يكون شرعه تركه لاجتهاد الناس توسعة عليهم . ولا يدخل في هذا ولا ذاك السؤال عن الأمور الشخصية كسؤال من سأل عن ناقته . ولذلك جعلنا هذا النوع من السؤال غاية في خفاء دخوله في عموم ( وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدل لكم ) فإن كان داخل فيه فحيثه - والله أعلم - أن عدم إبداء الجواب للسائل المؤمن ربما كان مشككاً له في رسالة الرسول ﷺ

وذهب أبو السعود مذهباً غريباً في الآية وتعليل إبداء الأشياء المستأول عنها بما يوجب المساءة في كل من نوعيها ، فقال : والمراد بها ما يشق عليهم ويفهم من التكليف الصعبة التي لا يطيقونها ، والأسرار الخفية التي يفتضحون بظهورها . ونحو ذلك مما لاخير فيه ، فكما أن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لإبدائها ، كذلك السؤال عن التكاليف مستتبع لإيجابها عليهم بطريق التشديد لإساءتهم الأدب واجترأهم على المسألة والمراجعة ، ونجاوزهم عما يليق بشأنهم من الاستسلام لأمر الله عز وجل ، من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته . اهـ

ثم أورد على ما قرره - بعد أن استشهد عليه بما ورد في سبب نزول الآية - ثلاثة إیرادات وأجاب عنها فقال :

( إن قلت ) تلك الأشياء غير موجبة المساءة البتة ، بل هي محتملة لإيجاب المسرة أيضاً ، لأن إيجابها للأولى إن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة الأخرى قطماً ، وليست إحدى الحثيتين محققة عند السائل ، وإنما غرضه

من السؤال ظهورها كيف كانت ، بل ظهورها بحديثية إيجابها للمساءة ؟  
( قلت ) لتحقيق المنهى عنه كماستعرفه مع ما فيه من تأكيد النهى وتشيده .  
لأن تلك الحديثية هى الموجبة لالتهام والانزجار لاحديثية إيجابها للمسرة ، ولا حديثية  
تردها بين الإيجابيين .

( ان قيل ) الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال عن تلك الأشياء الموجبة  
للمساءة مستلزم لابتدائها البتة كماصر ، فلم تخلف الابداء عن السؤال فى مسألة الحجج  
حيث لم يفرض فى كل عام ؟

( قلنا ) لوقوع السؤال قبل ورود النهى ، وما ذكر فى الشرطية إنما هو السؤال  
الواقع بعد وروده ، إذ هو الموجب للتغليظ والتشديد ، ولا تخلف فيه  
( ان قيل ) ما ذكرته إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة  
بين الوقوع وعدمه كما ذكر من التكالييف الشاقة . وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله  
فلا يكاد يتمشى لأن ما يتعلق به الابداء هو الذى وقع فى نفس الأمر ولا مرد له  
بسواء كان السؤال قبل النهى أو بعده ، وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كما فى مسألة  
عبدالله بن حذافة ، فيكون هو الذى يتعلق به الابداء لا غيره ، فيتمين التخلف حتما  
( قلنا ) لا احتمال للتخلف فضلا عن التمين ، فان المنهى عنه فى الحقيقة إنما هو  
السؤال عن الأشياء الموجبة للمساءة الواقعة فى نفس الأمر قبل السؤال ، كسؤال  
من قال : أين أبى ؟ لأعما يعمها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل للوقوع عند  
المسكافين حتى يازم التخلف فى صورة عدم الوقوع . اهـ

وحاصل ما ذهب اليه أن المراد من الآية نهى المؤمنين عن السؤال عما يعلمون  
أن الجواب عنه يسوؤهم من الأخبار والأحكام دون ما يعلمون أنه يسرهم أو يكون  
محتتملا للمسرة والمساءة - وهذا النوع من السؤال قلما يقع من أحد - وأن من  
سأل عن شيء مما يتعلق بالأحكام فى زمن نزول القرآن فان الجواب عنه لا يكون إلا  
بالتشديد ، عقوبة له ولجميع الأمة على إساءة أدبه . وإن هذا المذهب بعيد عن العقل  
والنقل ، غير منطبق على عموم الرحمة ويسر الشرع ، وقد غفل قائله عفا الله عنه عند  
كتابته عن ذلك فلم يفكر إلا فى ظواهر مدلول اللفظ . ولا نتوسع فى بسط الاعتراض

عليه ا كتفاء بتقرير الصواب الذي هدانا الله تعالى إليه

أما قوله تعالى ﴿ عفا الله عنها والله غفور حلیم ﴾ فقد روى في تفسيره قولان ( أحدهما ) ما رواه ابن جرير عن عبيد بن عمير وأشرنا إليه فيما نقلناه عنه ، ونقلنا مثله عن ابن كثير وهو أن هذه الأشياء التي نهيت عن السؤال عنها هي مما عفا الله عنه بسكوته عنه في كتابه وعدم تكليفكم إياه فاسكنوا عنه أيضاً ، وأيدوا هذا القول بحديث أبي ثعلبة الخشني إذ قال رضي الله عنه « وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » والجملة على هذا صفة لأشياء كما قال بعضهم أوهى استئناف بياني يتضمن تعليل النهي ، وهو يناسب كون النهي من المسائل المتعلقة بالتشريع ( ثانيهما ) أن معناه عفا الله عما كان من مسألتكم قبل النهي فلا يعاقبكم عليها لاسعة مغفرته وحلمه ، فهو كقوله فيما يشابه هذا السياق ( عفا الله عما سلف ) وقوله ( إلا ما قد سلف ) ولا مانع عندنا بمنعنا من إرادة المعنيين معاً . فان كل ما تدل عليه عبارات القرآن من المعاني الحقيقية والمجازية والكنائية يجوز عندنا أن يكون مراداً منها مجتمعة تلك المعاني أو منفردة ما لم يمنع مانع من ذلك كأن تكون تلك المعاني مما لا يمكن اجتماعها شرعاً أو عقلاً ، فحينئذ لا يصح أن تكون كلها مرادة بل يرجح بعضها على بعض بطرق الترجيح المعروفة من لفظية ومعنوية .

ثم قال تعالى ﴿ قد سألتهم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ﴾ أي قد سأل هذه المسألة - أي هذا النوع منها - أو هذه المسائل - أي أمثالها - قوم من قبلكم ثم أصبحوا بعد إبدائها لهم كافرين بها ، فان الذين أكتروا السؤال عن الأحكام التشريعية من الأمم قبلكم لم يعملوا بما بين لهم منها بل فسقوا عن أمر ربهم ، وتركوا شرعه لاستئصالهم العمل به ، وأدى ذلك إلى استنكاره واستقباحه أو إلى جمود كونه من عند الله تعالى ، وكل ذلك من السكفر به ، والذين سألوا الآيات كقوم صالح لم يؤمنوا بعد إعطائهم إياها بل كفروا واستحقوا الهلاك في الدنيا قبل الآخرة . والأخبار الغيبية كآيات أو منها . وقد اقتصر ابن جرير في هذه الآية على تفسير المسائل التي سألوها وكفروا بها بالآيات التي يؤيد الله بها



## ١٣٨ قواعد عامة في الاسلام (١) إكمال الدين (٢) الدين يسر ( تفسير ج ٧ )

الرسول عليهم السلام ، وذكر ابن كثير المعنيين اللذين قررناهما آنفاً واستشهد للاول بمسألة السؤال عن الحج ولا بد من الجمع بينهما لتكون هذه الآية تنمة لما قبلها ، وبياناً لسبب ذلك النهي الجامع للمعنيين كما تقدم ، ويؤيد الاول ما ورد في حديث السؤال عن الحج من كون فرضه كل عام يفضى إلى الكفر ، وإنما يظهر ذلك بالوجه الذي قررناه وبيناه ولم نر أحداً سبقنا إليه ، وقد يكون مما لم نره وهو ألا كثير والمعبرة في هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسموا بأقيستهم دائرة التكليف وانتهوا بها إلى المسر والخرج المرفوع بالنص القاطع ، فأفضى ذلك إلى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشريعة بجملتها ، وفتح لهم أبواب انتقاداتها والاعتراض عليها ، فاتبعوا بذلك سنن من قبلهم ، ولا بد لنا من عقد فصل خاص في تفصيل هذا البحث .

### علاوة في بيان

كون كثرة الزيادة على نصوص الشارح والتنطع في الدين باستعمال الرأي في العبادات وأحكام الحلال والحرام - مخلاً بيسر الإسلام ومنافياً لمقاصده .  
نفتح هذا الفصل بمقدمات من المسائل أكثر من مقاصد لا وسائل ، يتجلى من المراد ويتميز الحق من الباطل

(١) ان الله سبحانه وتعالى قد أكمل دينه وأتم به نعمته على المؤمنين بما أنزله من القرآن على خاتم رسله وبما قام به الرسول ﷺ أكمل القيام من بيان مراد الله تعالى من تنزيله ، فهذه مسألة قطعية ثابتة بالنقل والعقل ، وقد تقدم تفصيل القول فيها في تفسير ( اليوم أكملت لكم دينكم ) من هذه السورة<sup>(١)</sup>

(٢) ان هذا الدين يسر قد رفع الله تعالى منه الخرج كما نطق به النص في آية الوضوء من هذه السورة<sup>(٢)</sup> وفي سياق آيات الصيام من سورة البقرة - وتقدم تفسير النصين - وسيأتى نص آخر في معنى نص آية الوضوء في آخر سورة الحج وقال تعالى في سورة الألى ( ونيسرك لليسرى ) أى الشريعة التى تفضل

(المائدة س ٥) (٣) القرآن أصل الدين أحكام السنة التي لا ذكر لها فيه ١٣٩

غيرها باليسر ، ولذلك سماها الرسول ﷺ بالحنيفية السمحة ، ووصفها بقوله « ليبلغ كنهها » وجعل الدين عين اليسر مبالغة في يسره فقال « إن هذا الدين يسر وإن يشاد الدين أحد إلا غلبه » الخ رواه البخاري وابن جبان من حديث أبي سعيد المقبري . وقال ﷺ « أحب الدين - وفي لفظ : الأديان - إلى الله الحنيفية السمحة » رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد - وذكره البخاري في ترجمة أحد أبواب الصحيح تعليقا - والطبراني من حديث ابن عباس . وقال ﷺ « يسروا ولا تمسروا ، وبشروا ولا تنفروا » رواه الشيخان من حديث أنس وقال : « لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء » رواه ابن ماجه من حديث لابي الدرداء

(٣) إن القرآن الحكيم هو أصل الدين وأساسه ، وقد قال الله تعالى ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) وقال ( تبينا لكل شيء ) وأما الرسول ﷺ فهو المبلغ له والمبين لمراد الله تعالى مما جاء فيه مجعلا ، قال تعالى مخاطبا له ( إن عليك إلا البلاغ ) وقال ( وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ) ( وقال إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله )

واختلف العلماء فيما جاء في السنة من الأحكام التي لا ذكر لها في القرآن هل هي من رأى النبي ﷺ واجتهاده فيه ؟ أم بوحى آخر غير القرآن ؟ أم أذن الله له باستئناف التشريع ؟ والخلاف مشهور ورجح الامام الشافعي القول الثاني . وفي صحيح البخاري ( باب ما كان النبي ﷺ يسأل بما لم ينزل عليه الوحي ، فيقول « لا أدري » أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي ، ولم يقل برأى ولا قياس ، لقوله تعالى ( بما أراك الله ) ويليه فيه ( باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء بما علمه الله ليس برأى ولا تمثيل )

ونقول : لا يتجه الخلاف إلا في الأحكام الدينية المحضة ، وأما المصالح المدنية والسياسية والحربية فقد أمر بالمشاورة فيها ، وكان يرى الرأي فيرجع عنه لرأى أصحابه ، وعاتبه الله تعالى على بعض الأعمال التي عملها برأيه ﷺ ، كما ثبت ذلك



في غزوات بدر وأحسد وتبوك ، ولا يتأتى شيء من ذلك فيما كان بوحي<sup>(١)</sup>  
(٤) الرسول ﷺ معصوم من الخطأ فيما يبلغه عن الله عز وجل ، وفيما بينه  
للناس من أمر دينه ، ولذلك قال في مسألة تلقيح الذئب حين ظن أنه لا ينفع فتركه  
بعضهم لظنه فخرس موسى « إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثكم  
عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله » وقال أيضا « إنما أنا بشر مثلكم  
إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فأنما أنا  
بشر » وقال أيضا « أنتم أعلم بأمر دينكم » رواه مسلم

(٥) إن الله تعالى قد فوض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشاركة الخاصة  
والعامة ، بشرط أن لا يتجنى دنياهم على دينهم وهدى شريعتهم - فجعل الأصل في  
الأمور الإباحة بمثل قوله ( هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ) وقوله ( وسخر  
لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه ) - وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها  
شورى ، إذ قال في وصف المؤمنين ( وأمرهم شورى بينهم ) وأمر بطاعة أولى الأمر  
وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى - بالتبع لطاعة الله ورسوله ، وأرشد  
إلى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والادارة إلى الرسول وإلى  
أولى الأمر ، كما تقدم بيان ذلك في سورة النساء (راجع تفسير « أطيعوا الله وأطيعوا  
الرسول وأولى الأمر منكم »<sup>(٢)</sup> وتفسير « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر  
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »<sup>(٣)</sup> ) وآتى هذه الأمة الميزان مع القرآن ،  
كما آناه الأنبياء من قبل ، والميزان ما يقوم به العدل والمساواة في الأحكام من  
الدلائل والبيانات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم في تطبيق القضية  
على النص والعدل والمصلحة

وأما أدلة ذلك من السنة فأعظمها وأظهرها سيرته ﷺ في تدبير أمر الأمة  
في الحرب والسلم والسياسة العامة بمشاورة أولى الرأي والفهم والمكانة المحترمة من  
المؤمنين وهم كبار المهاجرين والأنصار (رض) ومنها إذنه لماذعند إرساله إلى اليمن

(١) راجع ص ٢٧٩ و ٣٩٥ ج ٥ تفسير (٢) ص ١٨٠ - ٢٢٢ ج ٥ تفسير

(٣) ص ٢٩٨ ج ٥ تفسير

بالاجتهاد في القضاء <sup>(١)</sup> وحديث « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » رواه البخاري من حديث عمرو بن العاص وذكر أن أبا هريرة وأبا سامة تابعاه عليه

(٦) إن الله تعالى جعل الاسلام صراطه المستقيم لتكميل البشر في أمورهم الروحية والجسدية ، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية ، ولما كانت الأمور الروحية التي تنال بها سعادة الآخرة من العقائد والعبادات لا تختلف باختلاف الزمان والمكان - أتمها الله تعالى وأكملها أصولاً وفروعاً . وقد أحاطت بها النصوص فلم يسر لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً

وأما الأمور الدنيوية من قضائية وسياسية فلما كانت تختلف باختلاف الأزمنة والامكنة - بين الاسلام أهم أصولها ، وما مست إليه الحاجة في عصر التنزيل من فروعها ، وكان من إعجاز هذا الدين وكماله أن ما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان ، ويهتدي أولى الامر إلى أقوم الطرق لاقامة الميزان ، بما تقدم ذكره من الشورى والاجتهاد <sup>(٢)</sup>

(٧) من تدبر ما تقدم تظهر له حكمة ما كان من كراهة النبي ﷺ لسكينة سؤال المؤمنين له عن المسائل التي تقتضي أجوبتها كثرة الاحكام ، والتشديد في الدين ، أو بيان أحكام دنيوية ربما توافقت ذلك العصر ولا توافق مصالح البشر بعده . وقد تقدم بسط ذلك في تفسير الآيتين ، وسنورد قريباً أحاديث أخرى وآثاراً في معنى ما أوردناه في سياق تفسيرهما

(٨) من أجل ذلك الذي تقدم كان السلف الصالح يبدون الاحداث والابتداع

(١) الحديث في ذلك رواه أحمد وأبو داود والترمذي من طريق أبي عوزة عن عبد الله الثقفي عن الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ الحمصي . وهو مرسل ضعيف صرح الترمذي بعدم اتصاله . والحارث هذا قال البخاري لا يصح حديثه . وبالغ الجوزقاني فجعل الحديث موضوعاً ، وبالغ ابن القيم في إثبات الاحتجاج به لتلقيه بالقبول <sup>(٢)</sup> راجع الفرق بين الدين والشريعة في تفسير ( لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ) ص ٤١٣ ج ٦ تفسير وتفسير ( أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ) الخ ص ١٨٠ ج ٥ تفسير

و يوصون بالاعتصام والاتباع ، وينهون عن الرأى والقياس فى الدين ، ويتدافعون الفتوى وينحامونها ولا سيما إذا سئلوا عما لم يقع . ولكن بعض الذين انقطعوا لعلم الشريعة فتبعوا باب القياس والرأى فيها ، وأكثروا من استنباط الفروع الكثيرة فى العبادات والمعاملات جميعا ، فجاء بعض الفروع مخالفا للسنة القولية أو العملية مخالفة بيينة ، وبعضها غير موافق ولا مخالف ، إلا أنه يدخل فيما عفا الله عنه فسكت عن بيانها رحمة لا نسيانا كما ورد ، وقد وضعوا الاستنباط أصولا وقواعد منها الصحيح الذى تقوم عليه الحجة ، ومنها ما لا تقوم عليه حجة البتة ، ومنهم من لم يلتزم تلك الاصول والقواعد فى استنباطه للأحكام ، وقوله هذا حلال وهذا حرام ، وذهبوا فى ذلك مذاهب بددا ، وسلكوا إليه طرائق قددا ، فكثرت التكاليف حتى تعسر عملها ، فما القول فى عسر العمل بها ، فتسلل منها الافراد والجماعات ، وتغصت من عقلمها الحكومات ، وكثرت على المسلمين بها الشبهات ، وكانت فى طريق الدعوة إلى الاسلام أصعب العقبات . ولو سلك المتأخرون طريق السلف حتى أئمة أهل الرأى منهم فى منع التقليد والرجوع إلى صحيح المأثور ، ورد المتنازع فيه إلى الله والرسول - لما وصلنا إلى هذا الحد الذى وصفناه

(٩) إن الإسلام دين توحيد واجتماع ، وقد نهى أشد النهى عن التفرق والاختلاف ، قال تعالى ( واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ) وقال ( ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ) وقال ( إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء ) وقال ( ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ) ولم تكن هذه النصوص من الكتاب وأمثالها منه ومن السنة برادة المسلمين عن التفرق ، وما كان التفرق إلا من الرأى الذى اتبعوا فيه سنن من قبلهم ، شبرا بشبر وذراعا بذراع ، حتى دخلوا جحر الضب الذى دخلوه قبلهم ، مصداقا للحديث المتفق عليه . وروى ابن ماجه والطبرانى من حديث ابن عمر عن النبى ﷺ قال « لم يزل أمر بنى إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سببايا الامم التى كانت بنو إسرائيل تسببها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » وقد علم عليه السيوطى بالحسن . ونقل هذا المعنى غير

(المائدة : س ٥) (١٠) لم تجتمع أمة مجد على ضلالة وأنصار السنة المجددون ١٤٣

مرفوع عن غير واحد من علماء التابعين في أهل الكتاب عامة ، كإرواه الحافظ ابن عبد البر في كتاب العلم .

ولما كثرت القول بالرأى قام أهل الأثر يردون على أهل الرأى وينفرون الناس منهم ، فسكان علماء الأحكام قسمين أهل الأثر والحديث ، وأهل الرأى ، وكان أئمة الفرقين من المؤمنين الخالصين ، الناهين عن تقليد غير المصوم في الدين ، ثم حدثت المذاهب ، وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة الواحد ، وفشا بذلك التقليد بين الناس ، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال ، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها .

(١٠) ما اجتمعت هذه الأمة على ضلالة قط ، أما أهل الصدر الأول فلم يفتنوا بالبدع التي ظهرت في عصرهم إلا القليل منهم ، وكان السواد الأعظم على الحق ، ولما ضعف الحق وارتفع العلم بكثرة الموت في العلماء المستقلين وفشو الجهل بتقليد الجماهير حتى لا مثالهم من المقلدين ، كان يوجد في كل عصر طائفة ظاهرة على الحق مقيمة للسنة ، خازنة للبدعة \* ولغربة الاسلام ، صار هؤلاء غرباء في الناس ، وكانوا في اعتصامهم بالحق وفي غربتهم في الاسلام مصداقا للأحاديث الصحيحة ، ولو خلت الأرض منهم وانفرد بتعليم الدين والتصنيف فيه المقلدون المتعصبون للمذاهب . الذين جعلوا كلام مقلديهم أصلا في الدين ، يردون اليه أو لأجله نصوص الكتاب والسنة حتى بالتحريف والتأويل ، ويضعفون الصحيح ويصححون السقيم ، أهميت السبيل الموصلة إلى دين الله القويم .

إنما أعني بأهل الحق وأنصار السنة من عرفوا الحق ودعوا اليه وأنكروا على مخالفيه ، وقرروه بالتدريس والتأليف ، فهؤلاء هم الذين يصدق عليهم حديث الصحيحين وغيرهما « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله » وفي لفظ « حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون » وحديث مسلم وغيره « بدأ الاسلام غربيا وسيعود غربيا كما بدأ فطوي للغرباء » وفي رواية للترمذي زيادة في تفسير الغرباء وهي « الذين يصلحون ما أفسد الناس بعدى من سنتي » وقد وجد كثير من العلماء في كل عصر عرفوا الحق في أنفسهم ولكنهم مادعوا اليه ، ولا أنكروا على مخالفيه

الضعف في عزائمهم، أو خوف على جاههم وكرامتهم عند الناس. ومنهم من عرف بعض الحق ولم يوفق لتحيصه، وكتبوا في ذلك كتباً، خلطوا فيها عملاً صالحاً وآخر سيئاً وجملة القول أن أنصار السنة ثلة من الأولين وقليل من الآخرين، منهم القوي والضعيف، ولين القول وخشنه، والمبالغ والمفتهد، وقد فضلت الأندلس الشرق بعد خير القرون بإمام جليل منهم قوى المعارضة شديد المعارضة، بليغ العبارة، بالغ الحمجة ألا وهو الإمام المحدث الفقيه الأصولي مجدد القرن الخامس أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ألف كتباً في أصول الفقه وفروعه هدم بها القياس، وبين إحاطة النصوص بالأحكام أبلغ بيان، وأتمى بها على أهل الرأي أشد الانحاء. ولكنه جاء في القرن الخامس الذي تمكنت فيه المذاهب القياسية في جميع الأقطار، بتقليد الجماهير وتأيد الحكومات لها وما حبس على أهلها من الأوقاف، حتى صار المنتسبون إلى كل مذهب منها يقدمون قول كل مؤلف منتسب إليها، على نصوص الشارع التي اتفق نقلة الدين على صحتها، فما استفاد من كتب ابن حزم إلا الأقلون. وعندى أن المصارف الأكبر للناس عن كتبه هو شدة عبارته في تهجيل فقهاء القياس حتى الأئمة المتبوعين منهم. وقد كان أكابر العلماء في كل عصر يستفيدون من كتبه وينسخونها بأقلامهم ويتنافسون فيها، ولكن قلما كانوا ينقلون عنها، إلا ما يجدونه من هفوة يردون عليها. ولذلك يعد من مناقب الشيخ عز الدين ابن عبد السلام. الذي اعترفوا له بالاجتهاد المطلق ولقب بسلطان العلماء، قوله لمن سأل عن خير كتب الفقه في الإسلام (المحلى) لابن حزم، و (المغني) للشيخ الموفق. وفي دار الكتب الكبرى بمصر نسخة من كتاب (الأحكام في أصول الأحكام) لابن حزم من خط علامة الشافعية في عصره ابن أبي شامة — فهذا الأثر وذلك القول يدلان على العناية كبار العلماء بكتب ابن حزم وحرصهم على الاستفادة منها.

لم يجي بعد الإمام ابن حزم من يساويه في سعة علمه وقوة حجته وطول بابه وحفظه للسنة وقدرته على الاستنباط إلا شيخ الإسلام بمجدد القرن السابع أحمد تقي الدين بن تيمية، وهو قد استفاد من كتب ابن حزم واستدرك عليها.

وحرر ما كان من ضعف فيها ، وكان على شدته في الحق مثله أنزه منه قلما وأكثر  
أدبا مع أئمة الفقهاء من أهل الرأي والقياس ، على أنه لم ينف القياس البتة ولا يكتنه فرق  
بين القياس الصحيح الموافق للنصوص ، والقياس الباطل المخالف لها بما لم يسبقه  
إليه أحد من علماء الأمة فيما نعلم .

وكان الامام أبو عبد الله محمد بن القيم وارث علم أستاذه ابن تيمية وموضحه ،  
وكان أقرب من أستاذه إلى الدين ، والرفق بالمبطلين والمخطئين ، فلذلك كانت  
تصانيفه أقرب إلى القبول ، ولم يبق من المقاومة والاضطهاد مالم يلقى أستاذه بتعصب  
مقلدة المتفقهين ، وجهل الحكام الظالمين .

وإن أنفع ما كتب بعدهم لأنصار السنة كتاب ( فتح الباري ) شرح صحيح  
البخاري لقاموس السنة المحيطة الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني شيخ الحفاظ والفقهاء  
بمصر في القرن التاسع ، فإنه هو الكتاب الذي لا يكاد يستغنى عنه أحد بخدمة السنة  
في هذا العصر ، لأنه جامع خلاصة كتب السنة وزبدة أقوال العلماء في العقائد  
والفقه والآداب ، ومن أنفعها في كتب فقه الحديث كتاب ( نيل الأوطار ) شرح  
منتقى الأخبار ، ومن كتب أصول الفقه كتاب ( ارشاد الفحول ) في تحقيق الحق  
من علم الأصول ( كلاهما للامام الجليل المجدد مجتهد اليمن في القرن الثاني عشر : محمد  
ابن علي الشوكاني رحمهم الله ونفع بعلمهم أجمعين .

فهؤلاء أشهر أعلام المصلحين في الاسلام من علماء الحديث والفقه الذين تعد  
كتبهم أعظم مادة للإصلاح فيما نحن بهمدده ، ومن دونهم كثير من العلماء والحفاظ  
في كل عصر وكل قطر ، وقد اكتفينا بذكر من اعتمدنا على كتبهم في هذا البحث  
وهي أمنع الكتب فيه ، وإن حسن اختيار الكتب نصف العلم

\*\*\*

إذا تمهد هذا فأننا ننقل للقراء بعده ملخص ما أورده الامام البخاري في  
صحيحه في مسألة النهي عن السؤال ، ثم ما أورده الحافظ ابن حجر في شرحه له  
من الأحاديث وأقوال أشهر العلماء فيها . ثم مقاله الامام ابن حزم في القياس ،  
( تفسير القرآن الحكيم ) ( ١٠ ) ( الجزء السابع )



ثم خلاصة ما حرره العلامة ابن القيم من كلام شيخه ابن تيمية وما فتح به الله عليه في مسألة القياس والرأي . ثم ما اعتمدته العلامة الشوكاني فيها . ثم نأتى بخلاصة الخلاصة التي عقدنا لها هذا الفصل .

### ﴿أحاديث البخارى في كراهة السؤال﴾

عقد البخارى في صحيحه باباً في كتاب الاعتصام عنوانه : باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه ، وقوله تعالى ( لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ) أورد فيه تسعة أحاديث .

(أولها) حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعاً «إن أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته» ورواه مسلم بلفظ «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً» الخ (الثاني) حديث زيد بن ثابت : «أن النبي (ص) اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى رسول الله (ص) فيها ليالى حتى اجتمع إليه ناس ففقدوا صوته ليلة فظنوا أنه قد نام ، فجعل بعضهم يقرئهم حتى يخرج إليهم فقال : ما زال بكم الذى رأيت من صنيعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما قمتم به . فصاوا أيها الناس في بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»

(الثالث) حديث أبى موسى الأشعرى الذى تقدم ذكره في سبب نزول النهى عن السؤال وهو في معنى حديث أنس في ذلك (ص ١٣٠)

(الرابع) حديث المغيرة بن شعبه الذى كتب به إلى معاوية لما سأله أن يكتب إليه ما سمعه من النبي (ص) ومنه . وكتب إليه : «أنه (ص) كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال» .

(الخامس) قول عمر : «نهينا عن التكلف» فهو في حكم المرفوع ، وسببه كما أخرجه رواية التفسير المأثور : أنه سئل عن الأب في قوله تعالى (وفاكمه وأباً) فقال . وفي رواية لابن جرير أنه قال بعده : «ما بين لكم فعليكم به وما لا فدعوه» . وروى أيضاً أن ابن عباس فسر الأب عند عمر بما تأكل الأنعام أى من النباتات فلم ينكر عليه ، قيل إن كلمة الأب غير عربية فلذلك لم يعرفها عمر ولا أبو بكر كما روى بسندين منقطعين ، والأولى أن يقال إنها غير قرشية أو غير حجازية . ولذلك عرفها

ابن عباس - لسمعة اطلاعه على لغة العرب - وكثير من الصحابة  
(السادس والسابع) حديث أنس المتقدم في سبب نزول « لا تسألوا عن  
أشياء » الآية . (ص ١٢٦)

(الثامن) حديث أنس مرفوعا « ان يهرج الناس يتساءلون حتي يقولوا :  
هذا الله خالق كل شيء ، فمن خلق الله ؟ » ورواه هو ومسلم في باب وسوسة الشيطان  
وغيره عن غير واحد من الصحابة

وقد قفى البخارى على هذا الباب بباب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ ، فباب  
ما يكره من التعمق والتنازع ، فباب اثم من آوى محدثا ، أى مبتدعا ، فباب ما يذكر  
من ذم الرأى وتكلف القياس

#### خلاصة الأحاديث وأقوال العلماء في المسألة

أورد الحافظ ابن حجر في أول شرح الباب الذى سردنا أحاديثه ما ورد في  
معناها فقال ما نصه :

« ويدخل في معنى حديث سعد <sup>(١)</sup> ما أخرجه البزار وقال سننده صالح وصححه  
الحاكم من حديث أبي الدرداء رفعه « ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو  
حرام وما سكت عنه فهو عفو ، فاقبلوا من الله عافيته ، فان الله لم يكن بنفسى شيئا »  
ثم تلا هذه الآية ( وما كان ربك نسيا )

« وأخرج الدارقطني من حديث أبي ثعلبة رفعه « ان الله فرض فرائض فلا  
تضيئوها ، وحد حدردا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء رحمة لىكم غير نسيان فلا  
تبحثوا عنها » وله شاهد من حديث سلمان أخرجه الترمذى <sup>(٢)</sup> وآخر من حديث  
ابن عباس أخرجه أبو داود .

« وقد أخرج مسلم وأصله في البخارى كما تقدم في كتاب العلم من طريق ثابت

(١) هو الأول من حديث الباب (٢) حديث سلمان - أخرجه ابن ماجه ايضا  
- قال : سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال « الحلال ما أحله الله  
في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو عفا عنه » والفراء  
(بالفتح) هنا حمار الوحش ، يمد ويقصر



١٤٨ أقوال الصحابة في السؤال عما لم يكن وبيان المراد منه ( تفسير ج ٧ )

عن أنس قال « كنا نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء ، وكان يعجبنا أن يجيب الرجل الغافل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع » فذكر الحديث - ومضى في قصة الامان من حديث ابن عمر - : فذكر رسول الله ﷺ المسائل وعابها « ولمسلم عن النواس بن سمعان قال « أقمت مع رسول الله ﷺ سنة بالمدينة ما يمنعني من الهجرة إلا المسئلة ، كان أحدها إذا هاجر لم يسأل النبي ﷺ » ومرواه أنه قدم وافداً فاستمر بتلك الصورة ليحصل المسائل خشية أن يخرج من صفة الوفد إلى استمرار الإقامة فيصير مهاجراً فيمتنع عليه السؤال . وفيه إشارة إلى أن المخاطب بالنهاي عن السؤال غير الاعراب وفوداً كانوا أو غيرهم .

« وأخرج أحمد عن أبي أمامة قال « لما نزلت ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ) الآية كنا قد اتقينا أن نسأله ﷺ فأتيناه اعرابياً فرشونا برداء وقلنا سل النبي ﷺ »

« ولا يبي يعلى عن البراء » ان كان لتأتي على السنة أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن الشيء فأنهيب ، وان كنا لننتعني الاعراب - أي قدومهم - ليسألوا فيسمعوا هم أجوبة سؤالات الاعراب فيستفيدوها

« وأما ما ثبت في الأحاديث من أسئلة الصحابة فيحتمل أن يكون قبل نزول الآية ، ويحتمل أن النهي في الآية لا يتناول ما يحتاج إليه مما تقرر حكمه أو ما لهم به مرفته حاجة راهنة ، كالسؤال عن الذبح بالقصب ، والسؤال عن وجوب طاعة الأمراء إذا أمروا بغير الطاعة ، والسؤال عن أحوال يوم القيامة وما قبلها من الملاحم والفتن . والأسئلة التي في القرآن ، كسؤالهم عن الكلاله والحمر والميسر والقتال في الشهر الحرام واليتامى والحبيض والنساء والعبيد وغير ذلك ، لكن الذين تعلقوا بالآية في كراهية كثرة المسائل عما لم يقع أخذوه بطريق الالتحاق من جهة أن كثرة السؤال لما كانت سبباً للتكليف بما يشق فحتمها أن تجتنب

« وقد عتمد الامام الدارمي في أوائل مسنده لذلك باباً وأورد فيه عن جماعة من

الصحابة والتابعين آثاراً كثيرة في ذلك منها عن ابن عمر « لا تسألوا عما لم يكن فاني سمعت عمر يلعن السائل عما لم يكن ، وعن عمر « أخرج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فان لنا فيما كان شغلاً » وعن زيد بن ثابت أنه كان إذا سئل عن الشيء يقول : كان هذا ؟ فان قيل : لا ، قال دعوه حتى يكون » وعن أبي بن كعب وعن عمار نحو ذلك « وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سامة مرفوعاً ومن طريق طاوس عن معاذ رفته « لا تعجلوا بالبليّة قبل نزولها فانكم إن تفعلوا لم يزل في المسلمين من إذا قال سدد أو وفق ، وإن عجلتم تشئت بكم السبل » وهما مرسلان يقوى بعضهما بعضاً . ومن وجه ثالث عن أشياخ الزبير بن سعيد مرفوعاً « لا يزال في أمتي من إذا سئل سدد وأرشد حتى يتساءلوا عما لم ينزل » الحديث نحوه « قال بعض الأئمة : والتحقيق في ذلك أن البحث عما لا يوجد فيه نص على قسمين (أحدهما) أن يبحث عن دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها ، فهذا مطلوب لا مكروه ، بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه من المجتهدين (ثانيهما) أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين مناهلين بفرق ليس له أنرفى الشرع ، مع وجود وصف الجمع ، أو بالعكس ، بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردى مثلاً ، فهذا الذي ذمه السلف ، وعليه ينطبق حديث ابن مسعود رفته « هلك المتنطعون » أخرجه مسلم . فראوا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته . ومثله الإكثار من التفريع على مسألة لأصل لها في الكتاب ولا السنة ولا الإجماع ، وهي نادرة الوقوع جداً . فيصرف فيها زماناً كان صرفه في غيرها أولى ، ولا سيما إن لم من ذلك إغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه .

« وأشد من ذلك في كثرة السؤال والبحث عن أمور مفهومة ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كيفيتها . ومنها ما لا يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن وقت الساعة ، وعن الروح ، وعن مدة هذه الأمة - إلى أمثال ذلك مما لا يعرف إلا بالنقل الصرف ، والكثير منه لم يثبت فيه شيء ، فيوجب الإيمان به من غير بحث . وأشد من ذلك ما توقع كثرة البحث عنه في الشك والخيرة ، وسيأتي مثال ذلك في حديث أبي هريرة رفته « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال : هذا الله خلق الخلق فمن

خلق الله ؟ » وهو ثامن أحاديث هذا الباب

« وقال بعض الشراح : مثال التنطع في السؤال حتى يفضى بالمستول إلى الجواب بالمنع بعد أن يفتى بالإذن - أن يسأل عن السلع التي توجد في الأسواق ، هل يكره شراؤها ممن هي في يده من قبل البحث عن مصيرها إليه أولا ؟ فيجيبه بالجواز فان صاد فقال : أخشى أن يكون من نهب أو غصب ، ويكون ذلك الوقت قد وقع شيء من ذلك في الجملة ، فيحتاج أن يجيبه بالمنع ، ويقيد ذلك . إن ثبت شيء من ذلك حرم ، وإن تردد كره أو كان خلاف الأولى . ولو سكت السائل عن هذا التنطع لم يزد المفتي على جوابه بالجواز .

« وإذا تقرر ذلك فمن يسد باب المسائل حتى يفوته معرفة كثير من الأحكام التي يكثر وقوعها فانه يقل فهمه وعلمه ، ومن توسع في تفريع المسائل وتوليدها - ولا سيما فيما يقل وقوعه أو يندر ، ولا سيما إن كان الحامل على ذلك المبالغة والمغالبة - فانه يندم فعله ، وهو عين الذي كرهه السلف .

« ومن أمعن في البحث عن معاني كتاب الله محافظا على ما جاء في تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل ، وحصل من الأحكام ما يستفاد من منظوقه ومفهومه ، وعن معاني السنة وما دلت عليه كذلك ، مقتصرًا على ما يصلح للحجة منها ، فانه الذي يحمد وينتفع به .

« وعلى ذلك يحمل عمل فقهاء الأمصار من التابعين فمن بعدهم حتى حدثت الطائفة الثانية فعارضتها الطائفة الأولى ، فكثر بينهم المراء والجدال وتولدت البغضاء وتسموا خصوما - وهم من أهل دين واحد - والوسط هو المعتدل من كل شيء ، وإلى ذلك يشير قوله ﷺ في الحديث الماضي « فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » فان الاختلاف يجر إلى عدم الانقياد . وهذا كله من حيث تقسيم المشتغلين بالعلم

وأما العمل بما ورد في الكتاب والسنة والتشاغل به فقد وقع الكلام في أيهما أولى . والانصاف أن يقال كل مازاد على ما هو في حق المكلف فرض عين فالناس فيه على قسمين : من وجد في نفسه قوة على الفهم والتحرير فتشاغله بذلك

أولى من اعراضه عنه وتشاغله بالعبادة لما فيه من النفع المتعدى - ومن وجد في نفسه قصورا فاقباله على العبادة أولى، لمسر اجتماع الامرين، فان الاول لو ترك العلم، لا وشك أن يضيع بعض الأحكام باعراضه. والثاني لو أقبل على العلم وترك العبادة فاته الامران لعدم حصول الاول له وإعراضه به عن الثاني والله الموفق « اه كلام الحافظ.

أقول لله در الحافظ. فانه أتى بخلاصة الآثار وصفوة ما فسر لها به أهل التحقيق من العلماء، ولولا عموم افتتان الجماهير بالسكتب الفقهية - المملأى بما ذكر من الفروع التي نهى الشرع عن الخوض في مثلها، وأجمع السلف على ذم الاشتغال بها - لا كتفينا بما رواه البخارى وما حرره الحافظ في الشرح، وقلنا فيه كما قال الامام الشوكاني: لا هجرة بعد الفتح، ولكن ما أشرنا إليه من جهود الجماهير على التقليد، لا يرنزله هذا القول الوجيز المختصر المفيد، فلا بد إذا من تفصيل القول في مسألة الرأى والقياس، التي هي منشأ كل هذا البلاء في الناس، وهماك ما قاله الإمام على بن حزم في مسائل الأصول من مقدمة المحلى.

### إبطال ابن حزم القياس والرأى

﴿مسألة﴾ ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأى، لأن أمر الله تعالى بالرد عند التنازع إلى كتابه وإلى رسوله (ص) قد صح، فمن رد إلى قياس أو إلى تعليل يدعيه أو إلى رأى فقد خالف أمر الله تعالى المتعلق بالإيمان، ورد إلى غير ما أمره الله تعالى بالرد إليه، وفي هذا ما فيه

(قال على) وقول الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (تبياننا لكل شيء) وقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) إبطال للقياس والرأى: لأنه لا يختلف أهل القياس والرأى في أنه لا يجوز استعمالهما مادام يوجد نص. وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئا، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس كل ما نزل إليهم، وأن الدين قد كل - فصيح أن النص قد استوفى جميع

الدين . فإذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس ولا إلى رأى <sup>(١)</sup> ولا إلى رأى غيره .

ونسأل من قال بالقياس : هل كل قياس قاسه قانس حق ؟ أم منه حق ومنه باطل ؟ فإن قال : كل قياس حق أحوال ، <sup>(٢)</sup> لأن المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضاً ، ومن المحال أن يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل سقياً . مما ، وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالأخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضها ويخصص بعضها بعضاً . وإن قال : بل منها حق ومنها باطل . قيل له : فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك وإذا لم يوجد دلائل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله ، وصار دعوى بلا برهان .

فإن ادعوا أن القياس قد أمر الله تعالى به ، سئلوا : أين وجدوا ذلك ؟ فأن قالوا قال الله عز وجل ( فاعتبروا يا أولى الأبصار ) قيل لهم : إن الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن إلا التعجب <sup>(٣)</sup> قال الله تعالى ( وإن لكم في الأنعام لعبرة ) أى تعجباً ، وقال تعالى ( لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ) أى عجب . ومن الباطل أن يكون معنى الاعتبار القياس ، ويقول الله تعالى لنا : قيسوا ، ثم لا يبين لنا ماذا نقيس ؟

(١) لعل الأصل : ولا إلى رأى نفسه . وإلا لاستغنى عن قوله . ولا إلى رأى غيره (٢) أحوال - أى بالحال الذي لا يعم (٣) هذا الحصر ممنوع فالتعجب أبعدهما ذكره أهل اللغة ( كصاحب القاموس ) من معنى الاعتبار . والصواب أن معناه في الآية الاتعاظ . وأصل المعنى لساكنته التجاوز والانتقال ، ولا يمكن لا يبدل شيء من صيغها على هذا القياس الأصولي بحال من الأحوال ، كما حققه الامام الرازي في المحصول ، وتبعه الشوكاني في إرشاد الفحول .

ولا كيف نقيس ، ولا على ماذا نقيس ؟ هذا مالا سبيل إليه . لأنه ليس في  
وسم أحد أن يعلم شيئاً من الدين إلا بتعليم الله تعالى إياه على لسان رسوله ﷺ  
وقد قال تعالى ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) .

فان ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء ، وأن الله قضى  
وحكم بأمر كذا من أجل أمر كذا ، قلنا لهم : كل ما قاله الله عز وجل  
ورسوله ﷺ من ذلك فهو حق ، لا يحل لأحد مخالفه ، وهو نص به نقول  
وكيفما تريدون أنتم أن تشبهوه في الدين ، وأن تعلقوه مما لم ينص عليه  
الله تعالى ولا رسوله عليه السلام فهو باطل وإفك ، وشرع ما لم يأذن الله  
تعالى به . وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد ، و « رأيت  
لومضت » و ( من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل ) وكل آية وحديث  
موهوا بإيراده ، وهو مع ذلك حجة عليهم ، على ما بيناه في ( كتاب الاحكام  
لاصول الاحكام ) وفي ( كتاب النسك ) وفي ( كتاب الدرة ) و ( كتاب  
النبد ) .

( قال على ) وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله أو أوضح  
منه على أصولهم ليرهم فساد القياس جملة ، فوه منهم موهون . فان قالوا  
انتم دأباً<sup>(١)</sup> تبطلون القياس بالقياس ، وهذا منكم رجوع إلى القياس واحتجاج  
به ، وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل ، وبدليل من  
النظر ليبطل به النظر

( قال على ) قلنا : هذا شغب يسهل إفساده والله الحمد ، ونحن لم نحتاج

(١) رسمت هذه الكلمة في الاصل هكذا ولعلها « اذا »

بالقياس في إبطال القياس ، ومعاذ الله من هذا ، لكن أريناكم أن أصلكم الذي أتيتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ، ولا قول أظهر باطلا من قول أكذب نفسه ، وقد نص الله تبارك وتعالى على هذا فقال ( وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم ؟ ) فليس هذا تصحيحا لقولهم : انهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن إلزاما لهم ما يفسد به قولهم . ولسنا في ذلك كمن ذكرتم من يحتاج في ابطال حجة العقل بحجة العقل ، لأن فاعل ذلك مصحح القضية العقلية التي يحتاج بها ، فظهر تناقضه من قرب ، ولا حاجة له غيرها ، فقد ظهر بطلان قوله . واما نحن فلم نحتاج قط في ابطال القياس بقياس نصحيحه ، ولكننا نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل . ثم نزيد بيانا في فساد منه نفسه بأن نرى تناقضه جملة فقط . والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه ، كما نحتاج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها ، فتربهم فسادها وتناقضها ، وانتم تحتجون عليهم معنا بذلك ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتاج عليهم بها ، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم ونحن لا نصحيحها ، بل نقول : انها محرفة مبدلة لكن ان ربهم تناقض أصولهم وفروعهم ، لاسيما وجميع اصحاب القياس مختلفون في قياساتهم ، لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الأخرى وهم كاهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا ، فقلنا لهم : فهاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذين<sup>(١)</sup>

(١) كذا في الأصل والظاهر أن يقال « الذي » لانه صفة للحد ، او « اللذين

فيكون صفة للحددين أي حد القياس وحد الرأي



يتميزان به من القياس الفاسد ، وها توا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون إلا عليها من العلة الفاسدة ، فاجملجوا

( قال على ) وهذا مكان ان زم عليهم فيه <sup>(١)</sup> ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم إلى جواب يفهم سبيل أبدا ، وبالله تعالى التوفيق

فان أتوا في شيء من ذلك بنص قلنا : النص حق ، والذي تريدون أنتم إضافته إلى النص بأرائكم باطل ، وفي هذا خولفتهم ، وهكذا ابدا

فان ادعوا أن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم : كذبتم ، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على بطلانه . برهان كذبهم : أنه لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا ، إلا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضى الله عنه فان فيها « واعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور » وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه أو ممن هو مثله في السقوط ، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضى الله عنه ؟ منها قوله فيها « والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو نسب » وهم لا يقولون بهذا ، يعنى جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيتهم ومالكيتهم وشافعيهم ، فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة ، فقوله في أن المسلمين عدول كلهم إلا مجلودا في حد حجة . فليس قوله في القياس حجة لو صح ، فكيف ولم يصح ؟

وأما برهان صحة قولنا في إجماع الصحابة رضى الله عنهم على إبطال القياس ، فانه لا يختلف اثنان في أن جميع الصحابة رضى الله عنهم معبدون بالقرآن وفيه ( اليوم أكملت لكم دينكم ) ( فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم

---

( ١ ) الزم الشد ، وظاهر كلام بعضهم أن الزمام مأخوذ منه ، ويجوز العكس



تؤمنون بالله واليوم الآخر) فمن الباطل المحال أن يكون الصحابة رضی الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إما إلى قياس أو رأى . هذا مالا يظنه بهم ذو عقل

فكيف وقد ثبت عن الصديق رضی الله عنه أنه قال « أى أرض تقاني أو أى سماء تظاني ، ان قلت فى آية من كتاب الله برأى ، أو بما لا أعلم » وصح عن الفاروق رضی الله عنه أنه قال « اتهموا الرأى على الدين وإن الرأى منا هو الظن والتكلف » وعن عثمان رضی الله عنه فى فتيا أفتاها « إنما كان رأيا رأيت فم شاء أخذه ومن شاء تركه » وعن على رضی الله عنه « لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه » وعن سهل بن حنيف رضی الله عنه « أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم » وعن ابن عباس رضی الله عنه « من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم » وعن ابن مسعود رضی الله عنه : سأقول فيها بجهدي رأى ، فان كان صوابا فمن الله وحده ، وإن كان خطأ فنى ومن الشيطان والله ورسوله برى . » . وعن معاذ بن جبل فى حديث « تبذرع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله ﷺ فأياكم وإياه ، فانه بدعة وضلالة » فعلى هذا النحو هو كل رأى وروى عن بعض الصحابة رضی الله عنهم لا على أنه إلزام ولا أنه حق واسكنه إشارة بعفو أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الإيجاب . . وحديث معاذ الذى فيه « اجتهد رأى ولا آلو » لا يصح لأنه لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو ، عن رجال من أهل حمص لم يسحهم عن معاذ . وقد تقصينا إسناد هذه الاحاديث كلها فى كتبنا المذكورة والله تعالى الحمد .

حدثنا أحمد بن قاسم أنا ابن قاسم بن محمد بن قاسم ، نا جدى قاسم ابن أصبغ ، نا محمد بن إسماعيل الترمذى ، نا نعيم بن حماد ، نا عبد الله بن المبارك ، نا عيسى بن يونس ، عن أبى اسحق السبيعي ، عن جرير بن عثمان

عن عبد الرحمن بن جبير بن نصير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال : قال رسول الله (ص) «تفترق أمتي على بهيعة وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يتيسون الأمور برأيهم ، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »

قال علي : والشريعة كلها إما فرض يعصى من تركه ، وإما حرام يعصى من فعله ، وإما مباح لا يعصى من فعله ولا من تركه . وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام : أما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصى من تركه ، وأما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصى من فعله ، وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ، ولا يعصى من تركه ولا من فعله . وقال الله عز وجل ( خالق لكم ما في الأرض جميعا ) وقال تعالى ( وقد فصل لكم ما حرم عليكم ) فصيح أن كل شيء حلال إلا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة . حدثنا عبد الله بن يوسف ، نا أحمد بن فتح ، نا عبد الوهاب بن عيسى ، نا أحمد بن محمد ، نا أحمد بن علي ، نا مسلم بن الحجاج ، نا زهير بن حرب ، نا يزيد بن هارون ، نا الربيع بن مسلم القرشي ، عن محمد بن زياد ، عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) خطب فقال « أيها الناس ! إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا . فقال رجل : أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت حتى أعادها ثلاثا ، فقال رسول الله (ص) : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ، ذروني ما تركتكم فإني هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه »

( قال علي ) فجميع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها . ففيه أن ما سكت عنه النبي (ص) فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراما ولا فرضا ، وأن ما أمر به فهو فرض ، وما نهى عنه فهو حرام ، وأن ما أمرنا ( به ) فإنا نأمرنا منه ما نستطيع فقط ، وأن نفعل مرة

واحدة تؤدي ما ألزمتنا ، ولا يلزمتنا تكراره <sup>(١)</sup> فأى حاجة بأحد إلى قياس أو رأى مع هذا البيان الواضح ، ونحمد الله على عظيم نعمه .

— فإن قال قائل منهم : لا يجوز إبطال القول بالقياس إلا حتى توجدونا تحريم القول به نصاً في القرآن . قلنا : قد أوجدناكم البرهان نصاً بذلك بأن لا تردوا التنازع إلا إلى القرآن والسنة فقط ، قال الله تعالى ( اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ) وقال تعالى ( فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون ) والقياس ضرب أمثال في الدين لله تعالى .

ثم يقال لهم : إن عارضتم الروافض بمثل هذا فقلوا لكم : لا يجوز القول بإبطال الإلهام ، ولا بإبطال اتباع الإمام ، إلا حتى توجدونا تحريم ذلك نصاً . أو قال لكم ذلك أهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه ، — بماذا تنفصون ؟ بل الحق أن يقال — إنه لا يحل أن يقال على الله تعالى إنه حرم أو حلال أو أوجب إلا بنص فقط ، وبالله تعالى التوفيق اهـ

﴿ ملخص ماحقته ابن القيم في الرأى والقياس ﴾

عقد في أول كتابه (إعلام الموقعين عن رب العالمين) فصلاً في تحريم الإفتاء في دين الله بالرأى المخالف للنصوص صدره بآيات أولها قوله تعالى ( فان لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟ إن الله لا يهدي القوم الظالمين ) قال : فقسم الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى ، فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى ، وقفى على الآيات بطائفة من الأحاديث أولها حديث

(١) أى إلا بدليل غير صيغة الامر كاقتران الصلوات والصيام بأوقاتها

عبد الله بن عمرو مرفوعا واللفظ للبخاري « ان الله لا ينزع العلم بعد إذ أعطاكموه انتراعا ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون » وحديث عوف بن مالك الأشجعي « تفرق أمي على بضعة وسبعين فرقة ، أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله » رواه الحافظ ابن عبد البر وغيره

ثم أورد فصلا بل فصلين فيما روى عن علماء الصحابة كالخلفاء الأربعة والعبادلة وغيرهم في ذم الرأي ومنها قول عمر « إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يعوها ، وتغللت منهم أن يحفظوها . فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا » وللأثر ألقاظ أخرى ، قال المصنف : وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة

ثم عقد فصلا آخر ذكر فيه ما احتج به أهل الرأي من إفتاء بعض هؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقضائهم بالرأي ، كقول عمر لكتابه « قل : هذا ما رأى عمر بن الخطاب » وقول عثمان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج « إنما هو رأي رأيته » وقول علي في أمهات الأولاد « اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يبين » وما نقل عن أبي بكر وعمر من القول والعمل على القضاء بكتاب الله إن وجد فيه الحكم وإلا فبسنة رسول الله ﷺ ، فان لم يوجد فيهما ما يقضى به جمعا له الناس أو رؤساء الناس ، وفي رواية : علماء الناس - وكلاهما صواب فقد كان الرؤساء علماء - واستشاروهم ، وكان يكون القضاء بما يجتمع رأيهم عليه . وكان القراء أصحاب مشورة عمر ، وكان وقفا عند كتاب الله تعالى

ومنه ما في كتاب عمر إلى شريح إذا « وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره ، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله ﷺ فان أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه

الناس ، وإن أنك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تبذل رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر ، وما أرى التأخر إلا خيراً لك » وفي رواية لابن جرير بالاختصار على أمره بأن يجتهد رأيه عند عدم النص . وعن ابن مسعود كلام بمعنى هذا ، إلا أنه قال في الحالة الثالثة لمن عرض عليه القضاء « فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون » وقال في الحالة الرابعة « فليجتهد رأيه ولا يقل أني أرى وإنني أخاف ، فإن الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك مشبهات فدمع ما يريبك إلى ما لا يريبك » اهـ

ومراد ابن مسعود بالصالحين هو عين مراد عمر بما أجمع عليه الناس في كتابه إلى شريح ، كالذين كان يستشيرهم ( رض )

أقول : هذا زبدة ما ورد في هذا الفصل وغيره بمناه . وكما يتعلق بأمر القضاء إلا رأى عثمان في أفراد العمرة عن الحج ، فإنه في مسألة دينية ، وهو شاذ ولا حجة في مثل هذا بقول صحابي ، وهو لم يأمر أحداً بالعمل به ، بل تركه إلى الناس وهم مخيرون فيه شرعاً . وأما القضاء بما ذكر من المراتب الأربعة فهو ليس برأي صحابي واحد ، وإنما تلك سنتهم التي جروا عليها ، واهتدى بهم فيها سائر المسلمين فكانت إجماعاً صحيحاً . ولكن المتأخرين تركوا جمع العلماء لاستشارتهم فيما لا نص فيه ، اكتفاء بتقليد مذاهبتهم . ولا حجة في هذه الطريقة ولا في أقوالهم فيها على جواز استخراج أحكام لم يرد بها قرآن ولا سنة في العبادات والحلال والحرام ، كما فعل المؤلفون في الفقه ، وإنما الاجتهاد والرأي في الأقضية التي تحدث للناس في معاملاتهم وما في معناها من أمور السياسة ، وهي التي فوض الله أمرها إلى أولى الأمر بشرطه .

الجمع بين إثبات الرأى وإنكاره

ثم عقد ابن القيم فصلاً للفصل بين الرأى الذى يعمل به والذى لا يعمل به فقال «ولا تعارض بمحمد الله بين هذه الآثار، عن السادة الأخيار، بل كلها حق وكل منها له وجه. وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأى الباطل الذى ليس من الدين والرأى الحق الذى لا مندوحة<sup>(١)</sup> عنه لأحد من المجتهدين، فنقول وبالله المستعان الرأى فى الأصل مصدر رأى الشئ، يراه رأياً، ثم غلب استعماله على الرئى نفسه، من باب استعمال المصدر فى المفعول، كاهوى فى الأصل مصدر هوىه<sup>(٢)</sup> بهواه هوى، ثم استعمل فى الشئ، الذى بهوى فيقال: هذا هوى فلان. والعرب تفرق بين مصدر فعل الرؤية بحسب محالها، فتقول: رأى كذا فى النوم رؤياً وراه فى اليقظة رؤية، ورأى كذا رأياً - لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين - ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الامارات فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحبس به إنه رأيه؛ ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذى لا يختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الامارات إنه رأى، وإن احتجج إلى فكر وتأمل، كدقائق الحساب ونحوها.

« وإذا عرف هذا فالرأى ثلاثة أقسام: رأى باطل بلا ريب، ورأى صحيح ورأى هو موضع الاشتباه. والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأى الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا السننهم بزمه وذم أهله.

(١) المندوحة السمة كما فى القاموس، وقال فى الصحاح: لى عن هذا الأمر

مندوحة ومنتدح أى سمة (٢) هو به كرضيه أحبه. قاموس

« والقسم الثالث: سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار اليه حيث لا يوجد منه بد، ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يجرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفته مخالفاً للدين، بل خيروا بين قبوله وردّه، فهو بمنزلة ما أبيح المضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة، إليه كما قال الامام أحمد: سألت الشافعي عن القياس فقال لي: عند الضرورة. وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة، لم يفرطوا فيه و يفرعوه و يولدوه و يوسوه. كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الافتاء لصعوبة النقل عليه وتمسر حفظه، فلم يتمدوا في استعماله قدر الضرورة ولم ينفوا بالعدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار، كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم (فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) فالباغى الذى يبتغى الميئة مع قدرته على التوصل إلى المذكى، والعمادى الذى يتمد قدراً الحاجة بأكلها ثم بين رحمه الله تعالى أن الرأى الباطل أنواع قال:

(أحدها) الرأى المخالف للنصوص. وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام فساد و بطلانه، ولا تحمل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد.

(النوع الثانى) هو الكلام فى الدين بالغرض والظن مع التفريط والنقصير فى معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها. فان من جهلها وقاس برأيه فيما سئل بغير علم بل لجرد قدر جامع بين الشئيين ألحق أحدهما بالآخر، أو لجرد قدر فارق براه بينهما يفرق بينهما فى الحكم من غير نظر فى النصوص والآثار — فقد وقع فى الرأى المذموم الباطل

(النوع الثالث) الرأى المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التى وضعها أهل البدع والضلال الخ

(النوع الرابع) الرأى الذى أحدثت به البدع وغيرت به السنن، وعم به البلاء، وترجى عليه الصغير، وهزم فيه الكبير.



(المائدة ٥) ذم علماء السلف للرأى . قول مالك والشافعى فيه ١٦٣

(قال) فهذه الانواع الأربعة من الرأى <sup>(١)</sup> الذى اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه واخراجه من الدين

(النوع الخامس) ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأى المذموم فى هذه الآثار عن النبى ﷺ وعن أصحابه والتابعين (رض) أنه القول فى شرائع الدين بالاستحسان والظنون ، والاشتغال بحفظ المعضلات والاعلوطات ، ورد الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردها إلى أصولها والنظر فى عللها واعتبارها الخ (أقول) ثم ذكر أن فى هذا تعطيل السنن ، واستشهاد على بطلان هذا الرأى وما فسره به بالأحاديث الواردة فى نهى الرسول ﷺ عن الاعلوطات وعن عضل المسائل وعن كثرة المسائل ، وقد أورد ابن عبد البر فى هذا الفصل أكثر ما أوردناه آنفاً عن فتح البارى ، ومنه ما ورد فى سبب نزول الآية التى نحن بصدد تفسيرها ﴿ آثار علماء السلف فى الرأى والقياس ﴾

ثم عقد ابن القيم فصلاً لآثار التابعين ومن بعدهم من علماء الامصار فى ذم القياس والنهى عنه ، وبيان كون القائلين به لم يريدوا أن يجعله الناس ديناً يبدان به وشرعاً متبعاً للأمة ، وكون المتعصبين لهم من بعدهم انحرفوا عن طريقهم وخالفوا مذهبهم غلوا فيه ، ومنه قول القعنبي : دخلت على مالك بن أنس فى مرضه الذى مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيت يبيكى ، فقلت له : أبا عبد الله ما الذى يبيكىك ؟ فقال لى : يا ابن قنبر ومالى لا أبكى ؟ ومن أحق بالبكاء منى ؟ والله لوددت أنى ضربت بكل مسألة أفيت فيها بالرأى سوطاً ، وقد كانت لى السعة فيما قد سبقت إليه ، وليتنى لم أفيت بالرأى . ومنه قول الشافعى : مثل الذى ينظر فى الرأى ثم يتوب منه مثل المجنون الذى عولج حتى برىء فأعقل ما يكون قد هاج . ومنه تقديم أبى حنيفة وأحمد الحديث الضعيف على الرأى والقياس ، ومن شواهد هذا فى مذهب

(١) قوله : من الرأى - هو خبر لقوله : فهذه الانواع . لا بيان له ، وإنما قال من الرأى لأن هنالك نوعاً آخر وهو الخامس . ويمكن أن يقال : ان هذه الانواع متداخلة يمكن ارجاع بعضها إلى بعض كارجاع الثالث إلى الرابع



أبي حنيفة الأخذ بحديث القهقهة في الصلاة وحديث الوضوء بنبذ الثمر في السفر وحديث قطع السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث في اشتراط المصر لإقامة الجمعة - وكل هذه الأحاديث ضعيفة وقد قدمها على القياس وقد نهى جميع العلماء عن تقليدهم وتقليد غيرهم في دين الله

### ﴿أنواع الرأي المحمود﴾

ثم بين ابن القيم أنواع الرأي المحمود وهي أربعة (أحدها) رأى علماء الصحابة رضى الله عنهم

(ثانيها) الرأي الذى يفسر النصوص . و يبين وجه الدلالة منها ، ويقررها ويوضح محاسنها ، ويسهل طريق الاستنباط منها . وقد بين له الشواهد مما ورد عن الصحابة من الرأي في التفسير ، ثم أورد على هذا ما ورد في الصحيح من قول أبي بكر : « رأى سماء تظلمنى وأرى أرض تغلفنى إن قلت فى كتاب الله برأى ؟ » وحديث « من قل فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار <sup>(١)</sup> »

وأجاب ابن القيم عن ذلك الايراد بأن الرأي نوعان : رأى مجرد لا دليل عليه بل هو خرس وتخمين . فهذا الذى أعاد الله الصحابة منه ، ورأى مستند إلى استدلال واستنباط من النص أو من نص آخر معه ، فهذا من أطف فهم النصوص وأدقه . ومثل له بتفسير الصديق (رض) الكلاله بأنهما عدا الوالد والولد أقول : وقد بينت ذلك أتم البيان فى تفسير آية الكلاله فى آخر سورة النساء ولا تنس فى هذا المقام ، قول على المرتضى عليه السلام : انه ليس عندهم شىء من الوحي غير ما فى كتاب الله قل « إلا فهماً يعطيه الله رجلاً فى القرآن »

(ثالثها) رأى جماعة الشورى ، وقد فصلت القول فيه بما لم أسبق إليه - فيما أعلم فى الكلام على أولى الأمر من تفسير سورة النساء <sup>(٢)</sup>

(١) رواه أبو داود والترمذى وحسنه والنسائى . وفى لفظ « بغير علم » مكان « برأيه » واللغزان بمعنى واحد إذ المراد بالرأى ما كان بهوى لا بعلم كما تراه فى جوابه

(٢) راجع ص ١٨٠ - ٢١٦ و ٢٩٩ ج ٥ تفسير

( رابعها ) الاجتهاد الذي أجازته الصحابة فيما لائنص فيه من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا ما قضى به الخلفاء الراشدون ، وكان الأولى أن يقول وما أجمع عليه الصحابة منه ، وفي حكمه ما قضى به الراشدون ، وشرط هذا الاجتهاد أن يكون في مسائل القضاء والمعاملات ، لا في العقائد والعبادات ، وتقدم بيان هذا من قبل وسيعاد القول فيه إن شاء الله تعالى وقد استشهد لهذا النوع بكتاب عمر (رض) في القضاء إلى أبي موسى الأشعري ، وقد أثبتته وشرحه شرحا طويلا ، وابن حزم ينكر هذا الكتاب كما تقدم ثم أطال ابن القيم فيما عدا من قبيل القياس في القرآن المجيد والأحاديث النبوية ، وذكر طائفة من أقيسة الصحابة بناء على التوسع في معنى القياس ، ولكن لا تنطبق تلك الأمثلة كلها على القياس المصطاح عليه في علم أصول الفقه ، وليست كلها في الأحكام العملية ، وإنما أراد أن يستوفي كل ما يمكن أن يلوذ به ويلجأ إليه القائلون بالقياس ، فكان منه ما لعله لم يخطر لأحد منهم على بال ، ولذلك فني على ذلك بما يقابله من الكلام في ذم القياس وكونه ليس من الدين في شيء . فافتتح ذلك بقوله :

﴿ فصل ﴾ قد أتينا على ذكر فصول في القياس نافعة وأصول جامعة في تقرير القياس والاحتجاج به لعلك لا تظفر بها في غير هذا الكتاب ولا تقرب منها ، فلنذكر مع ذلك ما قبلها من النصوص والأدلة الدالة على ذم القياس وأنه ليس من الدين وحصول الاستغناء عنه والاكتفاء بالوحيين .

### ﴿ مثال القياس الباطل ﴾

ثم إنه أطال في بيان ذلك بالكتاب والسنة وسرد الأمثلة الكثيرة للأقيسة الباطلة من كتب الفقه ، وقد تقدم بعض تلك الآيات ، وأما الأحاديث فما ذكرناه منها أكثر مما ذكره في هذا السياق وزاد هو انكار النبي ﷺ على عمر وأسامة محض القياس في الخمرين الحريريتين اللتين أهداهما إليهما - إذ لبسها أسامة قياسا للبس على التملك والانتفاع والبيع ، وردّها عمر قياسا لتملكهما على لبسهما المحرم بالنص (قال) فأسامة أباح وعمر حرم قياسا ، فأبطل رسول الله ﷺ كل واحد من القياسين

وقال لعمري « إنما بعثت بها إليك لتستمتع بها » وقال لاسامة « إني لم أبعثها إليك لتلبسها ولكن بعثتها إليك لتشققها خيراً لذئلك » والنبي ﷺ إنما تقدم إليهم في الحرير بالنص على تحريم لبسه فقط قياساً قياساً أخطأ فيه ، فأحدهما فاس اللبس على الملك وعمر فاس التملك على اللبس والنبي ﷺ بين أن ما حرمه من اللبس لا يمتد إلى غيره ، وما أباحه من التملك لا يمتد إلى اللبس ، وهذا عين إبطال القياس « اهـ

أقول : ولكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء بعد ذلك من قياس كل استعمال للحرير على اللبس ، ومن قياس كل استعمال للذهب والفضة على ما ورد من نهيه ﷺ عن الأكل في صحافهما والشرب من آنيتهما ، وهكذا شأنهم في أمثلة ذلك

ثم عقد فصلين في ذم الصحابة والتابعين للقياس وإبطالهم له وفصلاً في تعارض الأقيسة وتناقضها وفصلاً آخر في فساد القياس وبطلانه وتناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلاً وتفصيلاً ، وذكر أنواع القياس الأربعة عند غلاتهم كفقهاء ما وراء النهر . وهي قياس العلة والدلالة والشبه والطرد وذكر أمثلة كثيرة من أقيستهم الفاسدة واضطرابهم في التأصيل والتفصيل ، وهذا الفصل من أجل الفصول وأطولها ، وفيه كثير من الأقيسة التي جهموا فيها بين ما فرقت النصوص أو الميزان المستقيم وفرقوا فيها بين ما جملت وبيان ذلك بالدلائل العقلية والنقلية وتبعه عدة فصول تفرعت منه

### ﴿ الحكم بين مثبتى القياس ومنكريه ﴾

بعد أن أطال ابن القيم في بسط أدلة الفريقين تصدى لبيان الحكم بينهما بإثبات القياس الموافق للنصوص وإبطال القياس الاصطلاحي ومهد لذلك عميداً مفيداً بين فيه أن هذه المسألة فرع لمسألة الحكمة والتعليل والأسباب ، وقد انقسم الناس في كل منهما إلى غلاة في النفي وغلاة في الإثبات ومعتدلين فيه قال :

وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب

كالإسلام في الأديان وعليه سلف الأمة وأئمتها والفقهاء المعترفون به من إثبات الحكم

والأسباب والغايات المحموده في خلقه سبحانه وأمره ( أى وشرعه ) وإثبات لام  
التعليل وباء السببية في القضاء والشرع كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل  
والفطرة ، واتفق عليه الكتاب والميزان » ثم قال

« والمقصود أنهم كما انقسموا إلى ثلاث فرق في هذا الأصل انقسموا في فرعه  
وهو القياس إلى ثلاث فرق : فرقة أنكرته بالكلية ، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم  
والتعليل والمناسبات . والفرقتان أخلتا النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلفين  
وإنما أحالتا على القياس . ثم قال : غلاتهم أحالت عليه أكثر الأحكام ، وقال  
متوسطهم بل أحالت عليه كثيراً من الأحكام لاسبيل إلى إثباتها إلا به .

خطأ نفاة القياس ومثبتيه باطلاق

« والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث . وهو أن النصوص محيطه بأحكام  
الحوادث ، ولم يحملنا الله ولا رسوله على رأى ولا قياس ، بل قد بين الأحكام كلها  
والنصوص كافية وافية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق<sup>(١)</sup> للنصوص ، فهم ما دليان  
للكتاب والميزان ، وقد تخفى دلالة النص ولا يبلغ العالم<sup>(٢)</sup> فيعدل إلى القياس ثم قد  
يظهر موافقا للنص فيكون قياسا صحيحا . وقد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا . وفي نفس  
الامر لا بد من موافقته أو مخالفته . ولكن عند الجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته  
وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث سدوا على أنفسهم طريقا من طرق الحق  
فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما يحتمله : فنفاة القياس لما سدوا على  
نفسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح - وهو من الميزان والقياس  
الذى أنزله الله - احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوها فوق الحاجة  
وسمها أكثر مما يسمانه ، فحيث فهموا من النص حكما أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه  
وحيث لم يفهموه منه نفوه وحملوا الاستصحاب ، وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص  
وانصروا والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد ،  
وأحسنوا في رد الاقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له  
وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه ولكن أخطأوا من أربمة أوجه

(١) في نسخة موافق (٢) لعل أصله : أو لا يبلغ العالم

بيان ما أخطأ فيه نفاة القياس

(أحدها) رد القياس الصحيح ولا سيما المنصوص على علمته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ ، ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي ﷺ لمن آمن عبد الله حماراً <sup>(١)</sup> على كثرة شر به للخمر « لا تلمنه فإنه يحب الله ورسوله » بمنزلة قوله : لا تلمنوا كل من يحب الله ورسوله ، وفي أن قوله « إن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الخمر <sup>(٢)</sup> فإنها رجس » بمنزلة قوله : ينهاكم عن كل رجس ، وفي أن قوله تعالى ( إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحماً خنزيراً فإنه رجس ) نهى عن كل رجس ، وفي أن قوله في المرة « ليس بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات » بمنزلة قوله : كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فإنه ليس بنجس ولا يستريب أحد في أن من قال لغيره : لا تأكل من هذا الطعام فإنه مسموم نهى له عن كل طعام كذلك . وإذا قال : لا تشرب هذا الشراب فإنه مسكر نهى له عن كل مسكر - ولا تتزوج هذه المرأة فإنها فاجرة وأمثال ذلك

(الخطأ الثاني) تقصيرهم في فهم النصوص فكلم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالاته عليه . وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتفسيره وإشارته وعرفه عند المخاطبين ، فلم يفهموا من قوله ( ولا تقل لهما أف ) ضرباً ولا سباً ولا إهانة غير انظة ( أف ) فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان ( الخطأ الثالث ) تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزمهم بوجوبه لعدم علمهم

بالناقل ، وليس عدم العلم علماً بعدم ، وقد تنازع الناس في الاستصحاب ونحن نذكر أقسامه ومراتبها ، فالاستصحاب استعمال من الصحة وهي استدامة اثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منقياً وهو ثلاثة أقسام : استصحاب البراءة الأصلية واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه ، واستصحاب حكم الاجماع في محل النزاع أقول : وههنا أطال ابن القيم في بيان هذه الاقسام وأمثلةها ثم قال

( الخطأ الرابع ) لهم اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة ، فإذا لم يقدّم دليل على صحة شرط أو عقد

(١) حمار لقبه (٢) جمع حمار ككناب وكتب والمراد الخمر الانسية التي تتركب

أو معاملة استصحبوا بطلانها فافسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل ، وجمهور الفقهاء على خلافه ، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة ، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه ، وهذا القول هو الصحيح ، فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثير ، ومعلوم أنه لأحرام إلا ما حرمه الله ورسوله ، ولا تأثيم إلا ما أنتم الله ورسوله به فاعله ، كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ، ولا حرام إلا ما حرمه الله ، ولا دين إلا ما شرعه .

فالأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر ، والأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم ، والفرق بينهما : أن الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسوله ، فإن العبادة حقه على عباده ، وحقه الذي أحقه هو ورضى به وشرعه ، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها ، ولهذا نعى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الأصلين ، وهو تحريم ما لم يحرمه ، والتقرب إليه بما لم يشرعه ، وهو سبحانه لو سكت عن إباحتك ذلك وتحريمه لكان ذلك عفو لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله ، فإن الحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه ، وما سكت عنه فهو عفو ، فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فإنه لا يجوز القول بتحريمها ، فانه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال ، فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحة فيما عدا ما حرمه ، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود والعهود كلها . فقال تعالى ( وأوفوا بالعهد ) وقال ( يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ) وقال ( والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ) وقال تعالى ( والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ) وقال تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ؟ \* كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ) وقال ( بلى من أوفى بعهده وأتقى فإن الله يحب المتقين ) وقال ( إن الله لا يحب الخائنين ) وهذا كثير في القرآن اهـ

( أقول ) ثم إنه أورد بعد هذا كثيراً من الأحاديث النبوية في هذا الموضوع وفيها ما هو عام وما هو خاص ، منها حديث أبي رافع الذي أرسله المشركون إلى النبي ﷺ فأسلم وأبى أن يرجع إليهم فقال النبي ﷺ « إني لا أخيس



بالعهد ولا أحبس البرد ، ولسكن أرجع إليهم ، فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع ، فذهب ثم عاد فأسلم » رواه أبو داود . وحديث حذيفة وأبي حنبل اللذين أخذهما المشركون فلم يطلقوهما إلا بعد أن أخذوا عليهما عهد الله وميثاقه لينصرفان إلى المدينة ولا يقاتلان مع النبي ﷺ وذلك قبيل غزوة بدر فلما أخبرا النبي ﷺ بذلك قال « انصرفا ، نفى لهم بهمهم ونستمع الله عليهم » فلم يأذن لهما بالقتال معه . وقد استوفينا الكلام على مسألة الشروط في تفسير (أوفوا بالعقود) من أول السورة .

### ﴿ بيان ما أخطأ فيه مثبتو القياس ﴾

ثم إن ابن القيم بين أنواع الخطأ الذي وقع فيه مثبتو القياس والرأي في الأحكام الشرعية ، وقفى على ذلك بما هو فصل الخطاب عنده في المسألة فقال :

« (فصل) وأما أصحاب الرأي والقياس فانهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها ، وغلاتهم على أنها لم تف بمشرعها<sup>(١)</sup> فوسعوا<sup>(٢)</sup> طرق الرأي والقياس وقالوا بقياس الشبه ، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع علقها بها ، واستنبطوا عللا لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها ثم اضطروهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس ، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور ، واضطربهم ذلك أيضا إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس فكان خطوهم من خمسة أوجه .

« أحدها : ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث

« الثاني : معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس

« الثالث : اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس

والميزان هو العدل فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به هذه الأحكام .

« الرابع : اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها وإلغاؤهم عللا وأوصافا

اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه .

(١) نقل هذا عن إمام الحرمين وعنه من أكبر زلاته (٢) لعل أصله : وسعوا لأنهم أجابوا لما

« الخامس : تناقضهم في نفس القياس كما تقدم أيضا . ونحن نعتقد هنا ثلاثة فصول  
 « الفصل الأول في بيان شمول النصوص للأحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس  
 « الفصل الثاني في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص  
 « الفصل الثالث في بيان (أن) أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح  
 وليس فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم حكم يخالف الميزان والقياس  
 الصحيح . وهذه الفصول الثلاثة من أهم فصول الكتاب ، وبها يتبين للعالم المنصف  
 مقدار الشريعة وجلالاتها وهنيتها<sup>(١)</sup> وسمتها وفضلها وشرفها على جميع الشرائع ، وإن  
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف فرسانته عامة في  
 كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقه وجليله ، فكما لا يخرج أحد عن رسالته  
 فكذلك لا يخرج حكم نحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانها ، ونحن نعلم أننا لا نوفي هذه  
 الفصول حقها ولا نقارب وانها أجل من علومنا ، وفوق ادراكنا ، ولكن نذنب أدنى تضييعه  
 ونشير أدنى إشارة إلى ما نفتح أبوابها<sup>(٢)</sup> ونهيج طرقها والله المستعان وعليه التكلان » اهـ  
 أقول : اننا لم نجد في الكتاب إلا فصلين من هذه الثلاثة التي وعد بها ،  
 الأول في شمول النصوص واغنائها عن القياس ، والثاني في بيان أحكام الشرع  
 كلها على وفق القياس الصحيح والميزان المستقيم والموافقة لعقول البشر ومصالحهم  
 ولا ندري أسقط الفصل الذي بين فيه سقوط الرأي والاجتهاد والقياس مع وجود  
 النص ؟ أم أغفل كتابته بعد الوعد به نسيانا لا وعدوا كتفاء باتفاق العلماء على المسألة ،  
 وكون من يعتمد بدينه وحلمه من أهل الرأي والقياس كربيعة وأبي حنيفة والشافعي  
 لم يثبتوا حكما في مسألة فيها نص بالقياس إلا إذا كانوا غير عالمين بالنص أو غير  
 ثابت عندهم ، أو لم يفهموا الحكم منه .

(١) لعل الأصل هيمنتها : فالهنيئة والهنية الشيء اليسير ولا معنى له هنا .  
 والهيمنة حفظ الشيء والرقابة عليه والقيام به ( راجع تفسير « مهيمنا » في ( ص  
 ٤١٠ ج ٦ تفسير ) « ٢ » لعل الأصل : يفتح بالياء - أو نفتح به أبوابها



(شمول النصوص الاحكام وتفاوت الافهام فيها)

وقد صدر الفصل الأول بمقدمة نفيسة في نوعي الدلالة وتفاوت الافهام في النصوص فقال :

(الفصل الأول) في شمول النصوص وإغنائها عن القياس ، وهذا يتوقف على بيان مقدمة ، وهي : أن دلالة النصوص نوعان حقيقية وإضافية . فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، وهذه الدلالة لا تختلف ، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفة الألفاظ ومراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك ، وقد كان أبو هريرة وعبد الله بن عمرو أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له . وكان الصديق وعمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أفقه منها ، بل عبد الله بن عباس أيضاً أفقه منهما ومن عبد الله بن عمر .

« وقد أنكر النبي ﷺ على عمر فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديبية من إطلاق قوله « إنك ستأتيه وتطوف به » فإنه لا دلالة في هذا اللفظ على تعيين العام الذي يأتونه فيه

وأنكر على عدي بن حاتم في فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود نفس المعنيين « وأنكر على من فهم من قوله « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة خردلة <sup>(١)</sup> » من كبر » شمول لفظه لحسن الثوب وحسن النمل ، وأخبرهم أنه <sup>(٢)</sup> بطار الحق وغمط الناس « وأنكر على من فهم من قوله « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » أنه كراهة الموت ، وأخبرهم أن هذا للكافر إذا احتضر وبشر بالعذاب ، فإنه حينئذ يكره لقاء الله والله يكره لقاءه ، وأن المؤمن إذا احتضر وبشر بكرامة الله أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه

« وأنكر على عائشة إذ فهمت من قوله تعالى (فسوف يحاسب حساباً يسيراً)

(١) كذا في نسخة من الكتاب ذرة ورواية مسلم في صحيحه « مثقال حبة » وفي رواية غيره « حبة خردل » ولا أذكر أن أحداً رواه بلفظ مثقال خردلة أو ذرة (٢) أي الكبر

معارضته لقوله ﷺ « من نوقش الحساب عذب » وبين لها أن الحساب اليسير هو العرض ، أى حساب العرض لاحساب المناقشة .

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) أن هذا الجزاء إنما هو في الآخرة وأنه لا يسلم أحد من عمل السوء ، وبين أن هذا الجزاء قد يكون في الدنيا بالهم والحزن والمرض والنصب وغير ذلك من مصائبها ، وليس في اللفظ تقييد الجزاء بيوم القيامة .

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) أنه ظلم النفس بالمعاصي وبين أنه الشرك ، وذكر قول لقمان لابنه ( إن الشرك لظلم عظيم ) مع أن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك ، فإن الله سبحانه لم يقل ولم يظلموا أنفسهم بل قال (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) ولبس الشيء بالشئ تغطيعه به وإحاطته به من جميع جهاته ، ولا يغطى الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر ، ومن هذا قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فإن الخطيئة لا تحيط بالؤمن أبداً فإن إيمانه يمنعه من إحاطة الخطيئة به ، ومع أن سياق قوله (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون) ثم حكم الله أعدل حكم وأصدق أنه من آمن ولم يلبس إيمانه بظلم فهو أحق بالأمن والهدى - فدل (١) على أن الظلم الشرك

« وسأله عمر بن الخطاب عن الكلاله وراحته فيها مراراً فقال «يكفيك آية الصيف» واعترف عمر بأنه خفي عليه فهمها ، وفهمها الصديق .

« وقد نهى النبي ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية ففهم بعض الصحابة من نهيه أنه لكونها لم تخمس ، وفهم بعضهم أن النهي لكونها كانت حمولة القوم وظهرهم ، وفهم بعضهم أنه لكونها كانت حول القرية .

« وفهم على بن أبي طالب رضى الله عنه في الجنة وكبار الصحابة ما قصده

(١) لعل أصله «يدل» لأن الجملة خبر أن في قوله : ومع أن سياق قوله الخ وقوله بملء « ثم حكم الله » عطف على « سياق قوله »

رسول الله ﷺ بالذی رصرح بعلمته من كونها رجساً .  
وفهمت المرأة من قوله تعالى (وَأْتِيتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنَاطَرًا) جواز المغالاة في المصداق  
فذكرته لعمر فاعترف به <sup>(١)</sup>

وفهم ابن عباس من قوله تعالى (وجعله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله تعالى  
(والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) أن المرأة قد تلد ستة أشهر ، ولم  
يفهمه عثمان فهم برجم امرأة <sup>(٢)</sup> حتى ذكره ابن عباس فأقر به .  
ولم يفهم عمر من قوله « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها  
عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » قتال مانعي الزكاة حتى بين له الصدیق  
(ذلك) فأقر به . وفهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعمالوا  
حناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا) رفع الجناح عن الخمر حتى بين له عمر أنه  
لا يتناول الخمر ، ولو تأمل سياق الآية لفهم المراد منها ، فإنه إنما رفع الجناح عنهم  
فيما طعموه متقين له فيه ، وذلك إنما يكون باجتناب ما حرمه من المطاعم ، فلا إية  
لا تتناول المحرم بوجه ما .

وقد فهم من فهم من قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) انغماس  
الرجل في العدو حتى بين له أبو أيوب الأنصاري أن هذا ليس من الإلقاء بيده  
إلى التهلكة ، بل هو من بيع الرجل نفسه ابتغاء مرضاة الله ، وأن الإلقاء بيده إلى  
التهلكة هو ترك الجهاد والاقبال على الدنيا وعمارتها

وقال الصدیق (رض) « أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية وتضعونها على غير  
مواضعها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) وإني  
سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن  
يهمهم الله بعقاب من عنده » فأخبرهم أنهم يضمونها على غير مواضعها في فهمهم  
منها خلاف ما أريد بها .

وأشكل على ابن عباس أمر الفرقة الساکة التي لم ترتكب ما نهيت

(١) أي اعترف به ورجع عما كان هم به من إلزام الناس أن لا يزيدوا على  
مهور بنات النبي ﷺ غفلة عن الآية (٢) أي ولدت بعد ستة أشهر من زواجها

عنه من اليهود هل عذبوا أو نجوا حتى بين له مولاة عكرمة دخولهم في الناجين دون المعذبين ، وهذا هو الحق لأنه سبحانه قال عن الساكتين (وإذا قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو منجيهم عذاباً شديداً) فأخبر أنهم أنكروا فعلهم وغضبوا عليهم ، وإن لم يواجهوهم بالنهي فقد واجههم به من أدى الواجب عنهم ، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية فلما قام به أولئك سقط عن الباقيين فلم يكونوا ظالمين بسكوتهم . وأيضاً فإنه سبحانه إنما عذب الذين نسوا ما ذكروا به وعتوا عما نهوا عنه ، وهذا لا يتناول الساكتين قطعاً ، فلما بين عكرمة لابن عباس أنهم لم يدخلوا في الظالمين المعذبين كسائر بردة وفرح به

وقد قال عمر بن الخطاب للصحابه « ما تقولون في (إذا جاء نصر الله والفتح) السورة قالوا أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره فقال لابن عباس ما تقول أنت ؟ قل هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه إياه ، فقال ما أعلم منها غير ما تعلم ، وهذا من أدق الفهم والطفه ولا يدركه كل أحد فإنه سبحانه لم يعلق الاستغفار بعلمه (١) بل علقه بما يحدثه هو سبحانه من نعمة فتحه على رسوله ودخول الناس في دينه ، وهذا ليس بسبب للاستغفار ، فعلم أن سبب الاستغفار غيره وهو حضور الأجل الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه (٢) ليلقى ربه طاهراً مطهراً من كل ذنب فيقدم عليه مسروراً راضياً مرضياً عنه . ويدل عليه (أيضاً) فسبح بحمد ربك واستغفره وهو ﷺ كان يسبح بحمده دائماً فعلم أن المأمور به من ذلك التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في الدين أمر أكثر من ذلك المتقدم وذلك مقدمة بين يدي انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وأنه قد بقيت عليه من عبودية التسبيح والاستغفار التي ترقيه إلى ذلك المقام بقية فأمره بتوفيتها . ويدل عليه أيضاً أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الأعمال فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل ، وكان النبي ﷺ إذا سلم من الصلاة استغفر ثلاثاً ، وشرع للمتوضي بعد كمال وضوئه أن يقول « اللهم اجعلني

(١) كذا في الاصل ، والظاهر أنه بعمله أي عمل الرسول ﷺ (٢) الضمير

في يديه عائد الى الاجل وهو الذي يربط الصلاة بالموصول

من التوابين واجعلني من المنظرين » فعلم أن التوبة مشروعة عقيب الأعمال الصالحة ، فأمر رسوله بالاستغفار عقيب توفيقه ما علمه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله حين دخل الناس في دينه أفواجا ، فكان البليغ عبادة قد أكلها وأداها فشرع له الاستغفار عقيبها :

والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وإن منهم من يفهم من الآية حكما أو حكيمين ، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك ، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيماؤه وإشارته وتنبيهه واعتباره وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده . وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم ، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به ، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله ( وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ) مع قوله ( والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ) أن المرأة قد تلد ستة أشهر ، وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها أن الكلاله من لا ولد له ولا والد ، وأسقط الاخوة بالجد ، وقد أرشد النبي ﷺ عمر إلى هذا الفهم حيث سأله عن الكلاله وراجعته السؤال فيها مراراً فقال : « يكفيك آية الصيف » وإنما أشكل على عمر قوله : ( قل الله يغنيكم في الكلاله : إن امرؤ هلك ليس له ولد ) . الآية فدله النبي ﷺ على ما بين له المراد منها ، وهي الآية الأولى التي نزلت في الصيف فانه ورث فيها ولد الأم في الكلاله السدس . ولا ريب أن الكلاله فيها من لا ولد له ولا والد وإن علا » انتهت المقدمة

أقول : ثم إنه أورد بعد هذه المقدمة عدة مسائل مما اختلف فيه السلف ومن بعدهم بينها النصوص ، وهي ست مسائل في أحكام المواريث ، وقد أوضح فيها الغناء النهي عن القياس أتم الايضاح

#### مثال النصوص الكلية المغنية عن القياس

ثم زاد على تلك المسائل عدة نصوص كلية يغني كل منها عن كثير من الاقيسة ، وذلك قوله - أدام الله النفع بعلمه - .

ومن ذلك الاكتفاء بقوله « كل مسكر خمر » عن إثبات التحريم بالقياس في الاسم أو في الحكيم كما فعله من لم يحسن الاستدلال بالنص  
ومن ذلك الاكتفاء بقوله ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) عن إثبات قطع النباش بالقياس اسماً أو حكماً ، إذ السارق يعم في لغة العرب وعرف الشارع سارق ثياب الأموات والأحياء

ومن ذلك الاكتفاء بقوله ( قد فرض الله عليكم تحلة أيمانكم ) في تساوله لكل يمين منعقدة يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلا بنص وإجماع ، وقد بين ذلك سبحانه في قوله ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين ) فهذا صريح في أن كل يمين منعقدة فهذا كفارتها ، وقد أدخلت الصحابة في هذا النص الحلف بالتزام الواجبات والحلف بأحب القربات المالية إلى الله وهو العتق ، كما ثبت ذلك عن ستة منهم ولا يخالف لهم من أنفسهم ، وأدخلت فيه الحلف بالبغيض إلى الله وهو الطلاق كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة ولا يخالف له منهم . فالواجب تحكيم هذا النص العام والعمل بعمومه حتى يثبت إجماع الأمة إجماعاً متيقناً على خلافه فالأمة لا تجتمع على خطأ البتة

ومن ذلك الاكتفاء بقوله ﷺ « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » في إبطال كل عقد نهى الله ورسوله عنه وحرمه وأنه لغو لا يعتد به نكاحاً كان أو طلاقاً أو غيرها ، إلا أن تجمع الأمة إجماعاً معلوماً على أن بعض ما نهى الله ورسوله عنه وحرمه من العقود صحيح لازم معتد به غير مردود ، فهي لا تجتمع على خطأ وبالله التوفيق

ومن ذلك الاكتفاء بقوله تعالى ( وقد فصل لكم ما حرم عليكم ) مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » فكل ما لم يبين الله ولا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم تحريمه من المطاعم والمشارب والملابس والعقود والشروط فلا يجوز تحريمها ، فإن الله سبحانه قد فصل لنا ما حرم علينا ، فما كان من



هذه الأشياء حراماً فلا بد أن يكون تحريمه مفصلاً ، وكما أنه لا يجوز إباحة ما حرمه الله ، فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه وبالله التوفيق »

### لا شيء في الشرع يخالف القياس الصحيح

ثم شرع ابن القيم في بيان كون جميع أحكام الشريعة موافقة للقياس الصحيح الموافق للعقل فقال :

( الفصل الثاني ) في بيان أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس وأن ما يظن مخالفته للقياس فأحد الأمرين لازم فيه ولا بد - إما أن يكون القياس فاسداً أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع . وألت شيخنا قدس الله روحه عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم : هذا خلاف القياس لما ثبت بالنص أو قول الصحابة أو بعضهم ، وربما كان مجمماً عليه كقولهم طهارة الماء إذا وقعت فيه نجاسة خلاف القياس ، وقطعير النجاسة على خلاف القياس ، والوضوء من لحوم الإبل والفطر بالحجامة والسلم والأجارة والحوالة والكتابة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض وصحة صوم الأكل الناسي والمضي في الحج الفاسد - كل ذلك على خلاف القياس ، فهل ذلك صواب أم لا ؟ فقال : ليس في الشريعة ما يخالف القياس . وأنا أذكر ما حصلته من جوابه بخطه ولفظه وما فتح الله سبحانه لي بيمن إرشاده وبركة تلميذه وحسن بيانه وتفهمه

« إن أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفساد . والصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، فالأول قياس الطرد والثاني قياس العكس ، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم . فالقياس الصحيح مثل أن تكون العملة التي عاق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لاتأى الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بالفاء الفارق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع فمثل هذا القياس أيضاً لاتأى الشريعة بخلافه ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه

بالحكم ويمنع مساواته بغيره ، ولكن الوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم هجته كل أحد . فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فأنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه . ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر ، وحيث علمنا أن النص بخلاف قياس علمنا قطعا أنه قياس فاسد ، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً ، ولكن بخلاف القياس الفاسد . وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده ، ونحن نبين ذلك فيما ذكر في السؤال « اهـ المراد منه ( أقول ) ثم انه بعد هذا بين خطأ من قال إن تلك المسائل جاءت على خلاف القياس بياناً كافياً شافياً في عدة فصول ظهر به بطلان كثير من كلام فقهاء القياس وأصولهم وقواعدهم ، وتضمن ذلك فوائد نفيسة منها انعقاد العقود بأي لفظ عرف به المتعاقدان مقصودهما ، وإن الشارع لم يحدد لألفاظ العقود حداً ، لا النكاح ولا غيره . وإن الكفاية مع القرينة كالعريج ، ومنها بيان أنواع المعاملات المالية وبطلان كثير من الشروط التي اشترطها فقهاء القياس فيها ، ومنه يعلم يسر الشريعة وسعتها وموافقتها للعقل والعقل

ثم أورد بعد هذا ما استشكله نفاة الحكمة والتعليل والقياس من تفريق الشريعة بين المتماثلين وجهها بين المختلفين في عدة مسائل كثيراً ما يذكرونها ، كفرض الفسل من المنى الطاهر دون البول النجس وما في حكمه ، وكذا إبطال الصيام بالاستمناء ، ونضح الثوب من بول الغلام وغسله من بول الجارية ، وقصر الصلاة الرباعية دون غيرها ، وإيجاب إعادة الصيام على الحائض دون الصلاة وتحريم النظر إلى الحرة ولو هجوزاً شوها دون الأمة ولو شابة حسناء ، وقطع بدسارق ربع دينار دون مفتحصب ألف دينار مع جمل دية اليد خمسمائة دينار . إلى غير ذلك من المسائل الكثيرة في العبادات والمعاملات المالية والزوجية وفي العقوبات ، ولعله استوفى كل ما بلغه من المسائل التي زعم بعض الناس أنها على خلاف القياس والعقل ثم أجاب عن ذلك كله بالاسهاب ، الذي لا يكاد يوجد مثله في غير هذا



الكتاب . وفي جوابه أو أجوبته هذه من حكم الشريعة وأسرارها وبيان موافقتها  
للعقل ومصالح البشر — ومن خطأ غلاة القياسيين — مالا يستغنى عنه أحد من  
طلاب علم الشرع والتفقه في الدين

نذكر من تلك المسائل الكثيرة مسألة واحدة على سبيل النموذج وهي  
الجواب عن قول منكرى القياس : إن الشارع حرم بيع مد حنطة بمد وحنفة وجوز  
بيعه بقبيز من شعير<sup>(١)</sup> فهذا يفرق بين المتماثلين مخالف للقياس والعقل عندهم .  
وقد أطال في رد هذا بما بين به حكمة تحريم الربا في النقدين والبر والشعير والتمر  
والملاح التي ورد بها الحديث . فنلخص ذلك بجملة وجيزة

﴿ الربا ، موضوعة وعلمته وحكمته ﴾

(١) قال « الربا نوعان جلي وخفي فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي ، فتحريم الأول قصداً وتحريم الثاني وسيلة » فأما الجلي فربا النسيئة ، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية ، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال ، وكلما أخره زاد في المال حتى تصير المائة عنده آلافاً مؤلفاً ، وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج ، فإذا رأى المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يذلها له تكلف بذلها ليفتدي من أسر المطالبة والحبس ، ويدافع من وقت إلى وقت ، فيشتد ضرره وتعمم مصيبتة ، ويعاوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده » الخ

( أقول ) وهذا الربا الجاهلي هو الذي نزل فيه التشديد والوعيد . وقال الامام أحمد : انه هو الربا الذي لاشك فيه كما نقله المصنف عنه في هذا السياق وغيره عنه وعن غيره من السلف . وهو الذي روى فيه ابن عباس واسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال « لا ربا إلا في النسيئة - أو - إنما الربا في النسيئة » كما رواه الشيخان في الصحيحين . وقد روى أن ابن عباس وابن عمر لم يكونا يحرمان ربا الفضل ، وقيل رجما عن ذلك ، وجزم الحافظ في الفتح برجوع الثاني والاختلاف في رجوع الأول . ويحتمل أن يكون مرادهما بالربا ما نزل فيه وعيد

(١) القفيز مكيال يساوي ٤ وبيات والوينة مكيال يسم ٢٢ أو ٣٤ مدانبويا

القرآن كما تقدم في تفسير آياته في سورتي البقرة وآل عمران . وذهب ابن القيم في هذا السياق إلى ما اعتمدته الجمهور من أن المراد به حصر السكال أي ان الربا التام السكامل لا يكون إلا في النسيئة (قال) فان ربا الفضل إنما سمي ربا تجوزاً من باب اطلاق اسم المقصد على الوسيلة ، وهو نحو من اطلاق اسم المسبب على السبب ويدل على ذلك حديث أبي سعيد الخدري الآتي

وأقول : هو من قبيل اطلاق اسم الزنا على النظر إلى المرأة الأجنبية بشهوة . وإنما حرم هذا النظر والخلوة بالأجنبية لسد الذريعة كرهاً بالفضل

(قال) وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري (رض) عن النبي ﷺ « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني أخاف عليكم الرماء » والرماء هو الربا ، فمنعهم من ربا الفضل لما يخاف عليهم من ربا النسيئة ، إلى آخر ما قاله في إيضاح ذلك وهو واضح

(٢) بين أن الحديث نص على تحريم الربا في ستة أعيان وهي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح - ثم قال فاتفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس - أي كبيع الذهب بالذهب والقمح بالقمح ، بخلاف بيع الذهب بالفضة والقمح بالشعير مثلاً ، فانهم جوزوه - وتنازعوا فيما عداها ، فطائفة قصرت التحريم عليها ، وأقدم من يروى هذا عنه قتادة ، وهو مذهب أهل الظاهر ، واختيار ابن عقيل (هو من أئمة الحنابلة) في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس ، قل : لأن عمل القياسيين في مسألة الربا ضعيفة ، وإذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس

(٣) بين أن أهل القياس اختلفوا في علة تحريم الربا في تلك الأعيان الستة التي ورد بها الحديث . فأما البر والشعير والتمر والملح فذهب بعضهم كأبي حنيفة وظاهر الرواية عن أحمد أن علة كونه مكيلارموزونا فيجوز الربا في كل مكيل وموزون وذهب بعض آخر إلى أن علة كونه طعاماً ، وهو مذهب سعيد بن المسيب والشافعي ورواية عن أحمد فيجوز في كل ما يطعم ، وذهب غيرهم إلى أن علة ذلك كونها قوت الناس ، وعبارة ابن القيم : وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه ، وهذا قول مالك وهو أرجح هذه الأقوال كما ستراه . أقول : واعتبر بعض المالكية في القوت

ما يدخر . وأما الذهب والفضة فالعلة فيهما عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين عنه الوزن ، فيجوز الربا على هذا في كل موزون وكل مكيل من المعادن كغيرها وهذا أوسع الأقوال وأشدها في الربا ، والجمهور على أن العلة فيهما الثمنية - أي كونهما معيار الأثمان في المعاملات كلها . قال ابن القيم : وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الأخرى ، وهذا هو الصحيح بل الصواب ، ثم أورد الأدلة على ذلك وأولها الإجماع على اسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما ، فلم كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً ، فإن ما يجزى فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون الذساء ، والعلة إذا انتقضت من دون فرق مؤثر دل على بطلانها الخ ما قاله

(٤) بنى ابن القيم بيان حكمة تحريم الربا على الراجح المختار من تعليل حصره في الاجناس الستة ، ولا تظهر حكمة ذلك على قول من قال : إن الربا يجزى في كل ما يكال ويوزن ، بل هذا التضييق على المباد لا يميل له حكمة ، ولا هو عبادة بالنص ، وقد بينا حكمة تحريم الربا في تفسير آياته من سورتي البقرة وآل عمران فيراجع هناك <sup>(١)</sup> وفي إعلام الموقعين

(٥) بين أيضاً أن ما حرم لذاته لا يباح شرعاً إلا للضرورة إن كان مما يضطر إليه ، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة والمصلحة ، وبنى على ذلك جواز بيع الحليلة من الذهب والفضة بنقود منهما تزيد على وزنها في مقابلة ما فيها من الصنعة ، واستدل على هذا الجواز بأدلة منقولة ومعقولة أيضاً ، واستشهد على جواز ربا الفضل بالمصلحة الراجحة باباحة النبي ﷺ بيع العرايا <sup>(٢)</sup> وذكر من نظائره إباحة نظار الخاطب والطبيب والشاهد إلى المرأة الأجنبية - حتى إن الطبيب ينظر كل عضو تتوقف

(١) « ص ١٠٦ من الجزء الثالث وص ١٢٥ من الجزء الرابع من التفسير »

(٢) العرايا : جمع عرية كقضايا جمع قضية . وهي النخلة تمطى لمن يأكل ثمرها ولا يملك رقبته . والمراد ببيعها بيع ما عليها من الرطب بما يجرحس ويقدر به من الثمر الحاجة من يملكه إلى أكل الرطب فيشتره به ، وكان يكون للرجل عرية في حائط نخل فيبكره أصحاب الحائط دخوله عليهم لا خذ رطب عريته فيشترونه منه بالتمر

مما لجته على النظر إليه ، وكذا لمسه وإباحة لبس الحرير لمنع الحكمة أو القمل .  
والأمثلة والشواهد كثيرة .

والفرض مما لخصناه هنا بيان فضيلة المذهب الوسط بين مذهبي نفي القياس  
البيته والتوسع فيه باستنباط العمل البعيدة . فمقتضى مذهب ابن حزم أنه إذا وجد  
أهل قطر لا قوت لهم إلا الرز ولا نقد لهم إلا من النحاس فإنه يباح لهم الربا في  
نقدهم وقوتهم وهذا يناقض حكمة الشارع في تحريم ذلك وهو غلو في الإباحة .  
ويقابله الغلو في الحظر وهو مذهب القائلين بجريان الربا في كل مكمل وموزون .  
والمذهب الوسط : أن الأجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معيار  
الأثمان وأصول الأقوات لأكثر البشر ، فكان ربا النسيئة فيها - وهو الذي يتضاعف  
أضعافا كثيرة - مضراً بهم ضرراً بليغاً ، فكان من الرحمة والمصلحة تحريمه أشد  
التحريم وجعله من الكبائر ، وتحريم ما كان ذريعة له تحريم الصفائر . فإذا وجدت  
هذه العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة ، وقوت آخر غير البر والشعير والنمر والملاح  
صح قياسهما على الأجناس الستة لخلوهما بهلها ، وانطباق حكمة التشريع على ذلك .  
(فان قيل) إن المعتقدين في القياس من أهل الآثار لا يعتمدون إلا بالعلة الثابتة عن  
الشارع بالنص ، كقوله تعالى في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير (٦ : ١٤٥) فإنه  
رجس) أي خبيث مستقذر فهو داخل في عموم (ويحرم عليهم الخبائث) ولأنه  
على علة الربا (قلنا) إنهم يريدون بالنص هنا ما ثبت بالمنطوق أو المفهوم أو  
القرينة الواضحة ، كفحوى الخطاب ولفظه وما يقوم مقامه ، فإنه ما يكون معلوماً  
من مقاصد الشرع بالضرورة أو البداهة ، أو بضرب من ضروب الدلائل اللفظية  
كترتيب الحكم على المشتق كالزاني والسارق . والأجناس الستة التي ورد الحديث  
بجريان الربا فيها من هذا القبيل ، فإن تخصيصها بالذكر لا بد أن يكون لمعنى فيها  
اقتضاه وإلا كان لغواً أو عبثاً يتنزه عنه العقلاء ، فكيف يصدر عن الأنبياء ؟ وليس  
فيها معنى يتميز به على غيرها من المعادن والاطعمة إلا كونها نقود الناس التي  
هي معيار معاملاتهم ومبادلاتهم ، وأغذيتهم الرئيسية وأصول أقوانهم ، وأما  
كونها توزن أو تكال فهو من صفاتها العامة ، ككونها تنقل وتحمل وتنظر وتلمس

وتباع وتشتري ، ولو كانت هذه الصفات مقصودة للنبي ﷺ لما عبر عن الكثير الذي لا يحصر ببعض أفراد من غير بيان لعلته ، بل كان البيان الصحيح يتوقف على ما يفهم به المراد من التعبير ، كأن يقول : كل ما يكال أو يوزن فحكمه كذا . وما قررناه واضح جدا وإن خفي على بعض أئمة الفقهاء . فقد رأيت أن أكابر علماء الصحابة الذين كانوا أوسع علما وفهما للنصوص من أولئك الفقهاء . بشهادة علماء الامة كلهم . قد خفي على بعضهم ما هو مثل هذه المسألة في الوضوح أو أشد . والبشر عرضة للغفلة والذهول ، وإن من أنهض الحجج على بطلان التزام تقليد فرد معين من العلماء مآظير كالشمس من خطأ أكابر المجتهدين في بعض الأحكام ، إما بمخالفة النص الصريح ، وإما بتنكيب القياس الصحيح .

ولم أر مثلاً لجعل الكيل والوزن علة للربا أظهر من جعل «الدخول في جوف» علة لتحريم الأكل والشرب على الصائم . في كون كل من العلتين لا يدل عليهما الشرع ولا اللغة ولا العقل المدرك للحكم والمصالح ، ولذلك قاسوا على الأكل والشرب إدخال المسبار في جرح البطن أو الرأس . حتى قال بعضهم : إذا خرجت مقعدته عند الغائط فأدخلها بيده — أي بعد الاستنجاء — فإنه يفطر !

وبأمثال هذه الأقيسة زادت أحكام العبادات وأنواع المحرمات على ما كان معروف في زمن إكمال الدين أضمافاً كثيرة ، ولم يبق لنا شيء ينطبق عليه ما أمّن به علينا الشارع من سكوته عن أشياء عفا عنها رحمة بنا من غير نسيان تحقيقاً لقوله تعالى إنه يريد بنا اليسر ولا يريد بنا العسر ، وإنه ما جهل علينا في الدين من حرج وإنه لا يريد أن يعنتنا .

### ﴿ ما حقه الشوكاني في مسألة القياس ﴾

بين الإمام محمد بن علي الشوكاني في كتابه ( إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ) الخلاف في القياس الفقهي : هل يجوز التعبد به عقلاً أم لا ؟ واختلاف القائلين بالجواز : هل وقع بالفعل أم لا ؟ واختلاف القائلين بالوقوع في شروطه ودلائله ، هل هي صميمية أو عقلية ؟ وانقسام القائلين بعدم الوقوع إلى

فر يقين: فر يق يقول: لم يوجد في الشرع ما يدل عليه فوجب الامتناع من العمل به و فر يق يستدل علي نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة والعقل ثم قال « وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة بهم إلى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين به، وقد جاءوا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا تطول بذكرها، وجاءوا بأدلة نقلية فقالوا: دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والإجماع »

ثم أورد ما قالوه وبحث فيه بحث الإمام النحرير ملتزماً بقواعد الأصول وآداب المناظرة فنلخص ذلك بما يأتي مبين أدلتهم من القرآن:

#### استدلواهم بالقرآن على القياس

﴿الدليل الأول﴾ قوله تعالى ( فاعتبروا يا أولى الأبصار ) وقد نقل عن المحصول للإمام الرازي رد الاستدلال بهذه الآية على القياس الفقهي من وجوه وبحث فيما اختاره من كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة، ووافقه على كون الآية غير حجة للقياسيين فقال « والحاصل: أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته »

﴿الدليل الثاني والثالث﴾ قوله تعالى ( فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم ) وقوله تعالى ( وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) وهذان مما استدل به الإمام الشافعي في رسالته .

قال الشوكاني: ولا يخفك أن غاية ما في آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد وكونه مثلاً له موكول إلى المدلين ومفوض إلى اجتهداهما، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعللة جامعة . وكذلك الأمر بالنوجه إلى القبلة فليس فيه إلا إيجاب تبحر الصواب في أمرها، وليس ذلك من القياس في شيء

﴿الدليل الرابع﴾ ما استدل به ابن سريج وهو قوله تعالى ( ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ) قال الشوكاني . قالوا :



أول الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس . ويحجب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول بالنظر فيما يفيد من العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التقييد أو الاجمال أو التبيين في نفس النصوص ، أو نحو ذلك مما يكون طريقاً إلى استخراج الدليل منه . ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصاً بالقياس المنصوص على علمه وقياس الفجوى ونحوه ، لا بما كان ملحظاً بمسالك من مسالك العلة التي هي محض رأى لم يدل عليها دليل من الشرع ، فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به ، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به . اهـ أقول : وقد بينا في تفسير الآية أن أولى الأمر ليسوا هم علماء الفقه المعروف وأصوله ، بل هم أولوا الحل والعقد من الأمة . فراجع في محله

﴿ الدليل الخامس ﴾ ما استدلل به ابن سريج ، وهو قوله تعالى ( إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما - بموضة فما فوقها ) قال : لأن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء ، فما جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز . واعتمد الشوكاني في رد هذا الاستدلال قلبه على صاحبه ببيان أن من لا تخفى عليه خافية فكل ما يضربه من مثل وما يثبت من تشبيه شيء بشيء يجب أن يكون صحيحاً ، وأما من لا يخلو من النقص والجهل فلا تقطع بصحة ذلك منه ولا نظنه لما في فاعله من الجهالة والنقص .

وأقول : إن تقرير هذا الاستدلال هفوة من أكبر الهفوات ، بل سقطت من أقبح السفطات ، فانه - على كونه ليس من الموضوع في ورد ولا صدر - عبارة عن قياس العبد على الرب ، وجملة أحق بالتشريع وأجدر . وقد أطال ابن القيم رحمه الله تعالى في مسألة أمثال القرآن من سياقته الذي اختصرناه فيراجع في كتابه

﴿ الدليل السادس ﴾ قوله تعالى في الرد على من أنكر إحياء المظالم وهي رميم ( قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ) قال الشوكاني : ويحجب عنه بمنع كون هذه الآية لا تدل<sup>(١)</sup> على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ، وغاية ما فيها الاستدلال

(١) كذا ولعل لازائدة ، والمراد منع كونها تدل على المطلوب بوجه ما . وأما منع كونها لا تدل فهو من قبيل نفى النفي وهو إثبات وليس بمراد بل المراد نفى دلالتها

بالأثر السابق على الأثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحدا ، وذلك غير القياس الشرعي الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعللة جامعة بينهما .

( الدليل السابع ) قوله تعالى ( إن الله يأمر بالعدل والإحسان ) وقد نسبته إلى ابن تيمية ( قال ) وتقريره : أن العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثليين في الحكم فيتناوله مفهوم الآية . ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه من الوجوه ، ولو سلمنا إمكان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها لافى الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي ، ونوع من أنواع الظنون الزائفة ، وخصلة من خصال الخيالات المختلة .

أقول : أخطأ الشوكاني ههنا وأصاب - أصاب فيما رمى إليه من كون الأمر بالعدل ليس دليلا على القياس الفقهي المعروف الذي يجعل كل ما يوزن في حكم النقيدين من الذهب والفضة وكل ما يكال في حكم البهر والشعير والنمر والملح ، ويجعل مسير الجراح مفطرا للصائم كالطعام والشراب ، وأخطأ مراد ابن تيمية من القياس والعدل إذ يظهر أنه لم يطلع على ما كتبه هو ثم تلميذه ابن القيم في ذلك وهو عين ما سلم دلالة الآية عليه ، وسنعود إلى ذكر مذهبهما فيه .

### الاستدلال على القياس بالحديث والإجماع

ثم أورد الشوكاني ما استدلوا به على حجة القياس من الحديث والإجماع وبدأ الكلام بحديث معاذ ، إذ أقره النبي ﷺ على قوله « أجتهد رأيي ولا آلو » في القضاء بما لا يجده في كتاب الله ولا سنة رسوله ، وقد تقدم تضعيف ابن حزم لهذا الحديث ، وقال الشوكاني : إن الكلام في إسناد هذا الحديث يطول ، وقد قيل : إنه بما تلقى بالقبول ، ثم أجاب عنه وعن صائري أدلتهم بعد تلخيصها بما نهى :

« وأجيب عنه بأن اجتهد الرأي هو عبارة عن است فراغ الجهد في الطلب للحكم من النصوص الخفية ، ورد بأنه إنما قال « أجتهد رأيي » بعد عدم وجوده لذلك الحكم في الكتاب والسنة ، وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال إنه غير موجود في الكتاب والسنة ، وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد في الرأي على ما عدا



القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته ، واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية ، أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال في ذلك ، أو التمسك بالمصالح ، أو التمسك بالاحتياط « وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأي فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التي يسوغ العمل بها والرجوع إليها ، كالقياس الذي علمته منصوصة والقياس الذي قطع فيه بنفي الفارق في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات - لا القياسات المبنية على تلك المسالك التي ليس فيها إلا مجرد الخيالات المحتملة والشبه الباطلة . وأيضاً فعلى التسليم لادلالة الحديث إلا على العمل بالقياس في أيام النبوة لان الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله ( اليوم أكملت لكم دينكم ) ولا معنى الاكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة ، ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) وقوله ( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين )

واستدلوا أيضاً بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله « رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزىء عنه ؟ » قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى « وقوله لرجل سأله فقال « أبقضي أحداً شهوته ويؤجر عليها ؟ فقال « رأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟ » قال نعم قال - فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر « وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته اسود « هل لك من إبل ؟ قال نعم قال - فما ألوانها ؟ قال حمر قال - فهل فيها من أورك ؟ قال نعم قال فمن أين ؟ قال لعله نزع عرق قال - وهذا لعله نزع عرق « وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم « رأيت لو تمضمضت بماء <sup>(١)</sup> « وقال « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الاسلام ، وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزءاً في أقديسته عليه السلام

(١) لفظه « رأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم ؟ قال عمر قلت لا بأس قال فيه « رواه أبو داود والنسائي وقال منكر ومجهول ابن خزيمة وابن حبان والحاكم

«و يجب أن ذلك بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه (إن هو إلا وحى يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع ، فإن القياس الذى كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحياً بل من جهة نفسه الأمانة بالسوء وبمقله المغلوب بالخطأ ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه ﷺ

﴿استدلوا لهم على القياس بالاجماع﴾

« واستدلوا هم أيضاً بالاجماع الصحابة على القياس ، قال ابن عقيل الحنبلى: وقد بلغ النواتر المعنوى عن الصحابة باستعماله وهو قطعى. وقال الصنفى الهندى: دليل الاجماع هو الممول عليه لجاهل المحققين من الأصوليين . وقال الرازى فى المحصول: مسلك الاجماع هو الذى عول عليه جمهور الأصوليين . وقال ابن دقيق العيد : عندى أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس فى أقطار الأرض شرقاً وغرباً بقدرنا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين . قال : وهذا أقوى الأدلة .

ويجاب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فإن المحتجين بذلك إنما جاءونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين فى غاية القلة ، فكيف يكون ذلك إجماعاً لجمهورهم مع تفرقهم فى الأقطار واختلافهم فى كثير من المسائل ؟ ورد بعضهم على بعض وإنكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف .

« وبيانه أنهم اختلفوا فى الجدم مع الأخوة على أقوال معروفة وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا فى مسألة زوج وأم وإخوة لأُم وإخوة لأب وأم وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا فى مسألة الخلع ، وهكذا وقع الإنكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأى منهم ، والقياس إن كان منه فظاهر وإن لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كفى هذه المسائل التى ذكرناها . ولو سلمنا لكان ذلك الإجماع إنما هو على القياسات التى وقع النقص على علمها والتى قطع فيها بنفى الفارق فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس الذى اعتبره كثير

من الأصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإبل ، وتسافر فيها الأذهان حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء ، وتتغلغل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر ، ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبر ، وقد صح عنه عليه السلام أنه قال «ترككنكم على الواضحة ليلها كنهارها» وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من إكمال الدين ، وبما يفيد هذا المعنى ويصح دلالته ويؤيد براهينه

### ﴿القياس الصحيح﴾

وإذا عرفت ما حررنا ، وتقرر لديك جميع ما فررنا ، فاعلم أن القياس المأخوذه هو ما رقع النص على علته وما قطع فيه بنى الفارق ، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً ، وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمى قياساً وإن كان منهوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنى الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته ، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ، ويقرب لديك ما بعدوه ، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً ، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه ، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً ، وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشيء منها ، ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها . وبيان ذلك : أن أنقض ما قالوه في ذلك أن النصوص لا تنفي بالاحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية .

ويجيب عن هذا بما قدمناه من إخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكل لها دينها وبما أخبرها رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها .

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح أن في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يبنى بكل حادثة تحدث ، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل ، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله اهـ

ثم قال الشوكاني عند الكلام على النص من مسالك العلة في القياس ما نصه :

«واعلم أنه لا خلاف في الأخذ بالعلة إذا كانت منصوصة، وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص؟ فذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني النافون للقياس - فيكون الخلاف على هذا لفظيا. وعند ذلك يرون الخطب ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسألة. قال ابن فورك: إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا وإنما هو إستمسك بلفظ نص الشارع، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما تجرى العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم» اهـ

أقول: إن بعض الناس لا يمد كل تعليل في النصوص من قبيل العام فيجري كل ما تحقت فيه العلة بغير أفراد العام في حكمه، فالخلاف بين هؤلاء وبين الذين ينوطون الأحكام بالعمل المنصوصة حقيقى لالفظي، سواء كانوا يسمون ذلك عملا بالنص أو قياسا، وإنما الخلاف اللفظي بين هذين الفريقين المتفقين على تحكيم العمل المنصوصة. وابن تيمية وابن القيم من علماء الأثرانما يوافقان الجمهور على إثبات القياس بهذا المعنى، ويريان أنه بهذا المعنى داخل في مفهوم كلتي العدل والميزان وهذا حق، ومن مقتضاه أنه خاص بأحكام المعاملات دون العبادات المحضة، فإن العبادات قد استوفتها النصوص وبينتها السنة العملية، فلا وجه الزيادة فيها أو النقص منها، ولا لا يقع شيء منها على غير ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه قال حذيفة (رض) «كل عبادة لم يتبدها أصحاب رسول الله ﷺ فلا تبدوها» والآثار عن الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف الصالحين في هذا كثيرة ومن تقبح ما زاده بعض الفقهاء في أحكام العبادات بالقياس عما كان عليه أهل الصدر الأول لم يرشئ منه حجة قيمة ولا قياسا صحيحا

﴿ بحث في التزام النصوص في العبادات، واعتبار المصالح في المعاملات ﴾

تمهيد في مذهب مالك في ذلك

كان الإمام مالك بن أنس من أشد علماء السلف تشديدا في اتباع السنة، وتدقيقا في إنكار البدع والمحدثات في الدين، حتى إنه أنكر على عبد الرحمن بن

مهدي — وناهيك بعلمه وهديه — وضع رداؤه في مسجد النبي ﷺ من الحر  
والصلاة عليه — وأنكر على من استشاره في الإحرام من مسجد الرسول ﷺ من  
عند قبره ونهاه عن ذلك وأمره بالإحرام من الميقات ، فلما ألع الرجل قال له  
« لا تفعل فاني أخشى عليك الفتنة » فقال الرجل : وأى فتنة في هذا ؟ إنما هي  
أميال أزيدها . قال : وأى فتنة أعظم من أن ترى أنك قد سبقت إلى فضيلة قصر  
عنها رسول الله ﷺ ؟ انى سمعت الله يقول ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن  
تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ) ومن أجل كلامه رضى الله عنه : من أحدث  
في هذه الأمة شيئا لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان  
الدين — وفي رواية : الرسالة — لأن الله يقول ( اليوم أكملت لدينكم ) فما  
لم يكن يومئذ ديننا لا يكون اليوم ديننا اهـ

نقل ذلك العلامة الشاطبي في عدة مواضع من كتاب الاعتصام ( ص ١٦٧ ج ١  
و ١٩٨ ج ٢ ) وقال في ص ٣١٠ من الجزء الثالث منه في مثل هذا المقام : ولذلك ألزم  
مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت بادي الرأي ، وقواطع ما فهم  
من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه . فلم يلتفت في إزالة الأخباث  
ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره حتى اشترط في رفع الأحداث  
النية ، ولم يرق غير الماء مقامه عنده وإن حصلت النظافة حتى يكون بالماء المطلق ، وامتنع  
من إقامة التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والجزاء (١)  
ومنع من إخراج القيمة في الزكاة ، واقتصر في الكفارات على مراعات العدد وما أشبه ذلك  
« ودورانه في ذلك كله على ما حده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب ان  
تصور — لقلّة ذلك في التعبدات وندوره ، بخلاف قسم العبادات الذي هو جار  
على المعنى المناسب الظاهر للعقول ، فإنه استرسل فيه استرسل المدل العريق في  
فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ، ولا يناقض  
أصلا من أصوله » اهـ

(١) في عبارته لف ونشر أى لا يصح الإحرام بالصلاة بغير التكبير بالعربية  
ولا التحليل منها بغير التسليم بالعربية ولا يصح قراءة القرآن بالترجمة

( أقول ) إن العلامة الشاطبي قد حرر بحث البدع وأطال في التنفير عنها والحث على التزام السنة في كتابه ( الاعتصام ) بما لم يسبق إلى مثله - بحسب علمه وهلمنا - سابق ، ولم يلمحه فيه - على ما وصل إليه علمنا - لاحق ، ومن ذلك أنه فرق بين البدع وبين المصالح المرسلّة تفرقة واضحة بيّنة ، وأثبت أن مالكا كان يقول بها على تشدده في نصر السنة ، ومبالغته في مقاومة البدع ، حتى قال أحمد بن حنبل فيه : إذا رأيت الرجل يبغض مالكا فاعلم أنه مبتدع . وقال عبد الرحمن بن مهدي : إذا رأيت الحجازي يحب مالكا بن أنس فاعلم أنه صاحب سنة .

المشهور أن القول بالمصالح المرسلّة مذهب مالكا وأن الجمهور على خلافه ، وليس هذا القول صحيحا على إطلاقه ، فإن بعض علماء الأصول جعل القول بها من مسالك العلة للقياس ، فأدخلوها فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب . وعدها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الأحكام ، فالأكثر يقولون بها . ولكن يختلفون في أهمها . قال ابن إدقيق العيد : الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحها على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل . ولا يكاد يخاو غيرها عن اعتباره في الجملة ، ولكن لثنين ترجيحها في الاستعمال لها على غيرهما ، وقال القرافي : هي عند التحقيق في جميع المذاهب ، لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا معنى بالمصلحة المرسلّة إلا ذلك . وقال إمام الحرمين : ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعلق الأحكام بالمصالح المرسلّة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول

وقد قسم علماء الأصول المناسب إلى ما علم اعتبار الشرع له ، وما علم إلغاؤه له ، وما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه له ، وهو الذي لا يشهد له أصل معين بالاعتبار ، بل يؤخذ من مقاصد الشرع العامة ، فيمد من وسائلها - وهذا القسم الذي يسمونه بالمصالح المرسلّة . ذكر ذلك كله الشوكاني في إرشاد الفحول ، وقال : وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به - قال الزركشي : وليس كذلك ، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة . ولا معنى للمصلحة المرسلّة إلا ذلك . اهـ



### ما حرره الطوفي في مسألة المصالح

( أقول ) لم أر في كلام علماء المشاركة من أطنب في بحث المصالح مثل الامام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦ - ولا في كلام علماء المقاربة مثل العلامة أبي اسحاق ابراهيم الشاطبي الأندلسي المتوفى سنة ٧٩٠ .  
أما الطوفي فإنه وفي الموضوع حقه في شرحه لحديث أبي سعيد الخدري من الأربعين النووية « لا ضرر ولا ضرار » ( رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً ومالك ومرسلًا وحسنوه ) وقد قال هو وغيره أنه يقتضى رعاية المصالح اثباتاً ونفيًا ، والمفاسد نفيًا . ثم استدل على المسألة بعدة أدلة من الكتاب والسنة تفصيلية واجمالية ، و باجماع ما عدا الجامدين من الظاهرية ، وجعل مدار تعميل الأحكام الشرعية على هذه المسألة ، ودعم ذلك بالاستدلال عليها بالنظر العقلي ، ولم يكتف بهذا حتى جعل رعاية المصلحة مقدمة على النص والاجماع عند التعارض ، فقال : وان خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما

وهذا الذى قرره الطوفي في رعاية المصلحة هو أدق وأوسع من القول بالمصالح المرسلة وأدلته أقوى ، وقد صرح هو بذلك فقال :

« واعلم أن هذه الطريقة التى قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هى القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك ، بل هى أبلغ من ذلك وهى التعميل على النصوص والاجماع فى العبادات والمقدرات <sup>(١)</sup> وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات وباقى الأحكام » اهـ ثم قال بعد بيان ذلك :

« وانما اعتبرنا المصلحة فى المعاملات ونحوها ، دون العبادات وشبهها ، لأن العبادات حق للشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفنا وزمانا ومكانا إلا من جهته ، فيأتى به العبد على ما رسم له ، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه ، فكذلك ههنا . ولهذا لما تعبدت العالسة بمقولههم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا . وهذا

(١) المراد بالمقدرات ما قدره النص بقدر معين كالحدود والكفارات

بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، وكانت هي  
المعتبرة وعلى تحصيلها المعول

« ولا يقال : ان الشرع أعلم بمصالحهم فلنؤخذ من أدلته - لأنا نقول : قد  
قررنا ان المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها. وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح  
» ثم ان هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجارى العقول  
والعمادات . أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة  
والعقل . فاذا رأينا الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أننا أحسننا في تحصيلها على  
رعايتها اه المراد منه هنا . ومن أراد الاطلاع على سياقه برهته فليرجع إلى المجلد  
التاسع من المنار ( ص ٧٤٥ - ٧٧٠ )

#### ماحرره الشاطبي في مسألة المصالح

وأما الشاطبي فإنه جعل الباب الثامن من كتابه الاعتصام في التفرقة بين  
البدع والمصالح المرسلة والاستحسان - فأما الاستحسان فاذا لم يرجع إلى قياس  
صحيح أو إلى رعاية المصالح ودفع المماسد فليس بشيء ، وأما المصالح المرسلة فقد  
وافق الشاطبي الأصوليين على عدمها مما يسمونه المعنى المناسب ، ووضعها بعشرة  
أمثلة منها :

(١) اتفاق الصحابة على كتابة القرآن في الصحف التي سمي مجموعهم المصحف

(٢) اتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين جلدة ، وكذا قال

(٣) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناعات ، وقول علي ( رض ) في ذلك :

لا يصلح الناس إلا ذاك

(٤) ما ذهب إليه بعض العلماء من الضرب في التهم ، وما ذهب إليه مالك

من السجن في التهم ، مع أن السجن نوع من العذاب

(٥) ما قرره ونقل مثله عن الغزالي وابن العربي من جواز وضع الامام العادل

ضرائب وإعانات مؤقتة عند الضرورة ، لتكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك

إذا لم يوجد في بيت المال ما يفي بذلك

(٦) اختلاف العلماء في العقاب على بعض الجنايات بأخذ المال



(٧) الزيادة على سد الرمي اذا توالى ضرورة الأكل من المحرم كالميتة في المجاهات ، أو عم الحرام بلداً أو قطراً في جميع الأموال ، فحيث لا ينظر إلى أصل المال ، بل يؤخذ من الوجه الشرعي ، كما لو كان أصله حلالاً . هذا ملخص معنى ما ذكره وعزى القول به إلى ابن العربي ، وأحال في بسطه على الفزالي في الاحياء ، أي في كتاب الحلال والحرام من الجزء الثاني منه

(٨) قتل الجماعة بالواحد ، قال : والمستند فيه المصلحة المرسله ، إذ لا نص على عين المسألة ، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وهو مذهب مالك والشافعي

(٩) إقامة إمام للمسلمين ( خليفة ) غير مجتهد في الشرع إذا فقد المجتهد . قال : « إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع ، كما أنهم اتفقوا أيضاً أو كادوا يتفقون على أن القضاء بين الناس لا يحصل إلا لمن رقى في <sup>(١)</sup> رتبة الاجتهاد . وهذا صحيح على الجملة . ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس وافتقروا إلى إمام يقدمونه <sup>(٢)</sup> لجريان الاحكام وتسكين ثورة الثائرين والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم . فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد

ثم بين وجه ذلك وصرح بأنه لا يتجه إلا على فرض خلو الزمان عن مجتهد ، وهذه مسألة فيها بحث ، وقد صرح المحققون بأنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد ، وليس هذا محل بيان هذه المسألة ، بل هو لا يتسع لتحقيق مسألة المثال المفروض أيضاً (١٠) بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ابتداء أو استدامتها بعد وجود الكف لها كالقرشي المجتهد الخ خوفاً من الفتنة وتفرق الكلمة . وقد ذكر من الشواهد على هذا المثال مبايعة ابن عمر ايزيد واعبد الملك بن مروان على كونهما من أئمة الجور ، وأخذهما الملك بالسيوف لا باختيار الأمة ، ونهى مالك عن الخروج على أبي جعفر المنصور . وفي هذه المسألة أبحاث من وجوه كثيرة ، فلا تؤخذ على إطلاقها ، وقد سبق في تفسير آية المحاربين ( البغاة ) قول وجيز فيها ،

(١) لعل « في » زائدة (٢) لعل أصله يقيمونه

وإشارة إلى بعض مسائلها . منه أن تحريرها لا يمكن إلا بمصنف خاص ، ومنه أن الرأي الغالب على الأمم في هذا العصر أن المصلحة في الخروج على الملوك المستبدين الجائرين ، كما فعلت الأمة العثمانية إذ كانت قوة خرجت بها على سلطانها عبد الحميد فسلبت السلطة منه ، وخلصته بفتوى من شيخ الاسلام فيها .

ومن دقق النظر في الأمثلة التي أوردها الشاطبي لمسألة المصالح المرسلة تبين له أن بعضها يدل عليه النصوص أو السنة العملية ، ومنها ما يدل عليه القياس . فن الأول كتابة القرآن في مصحف يجمعه كله ، فإن تسمية الله تعالى إياه كتاباً يدل على وجوب كتابته ، واتخاذ النبي ﷺ الكتاب له يكتبون بأمره كل ما نزل في وقته يدل على ذلك ؛ وسبب عدم جمع النبي ﷺ له في المصحف ظاهر لا يحتاج إلى إطالة الفكرة ، وهو احتمال المزيدي في كل سورة مادام حيا ، ولا يمكن أن يتصور أحد ولا أن يجد شبهة على كون كتابته في مصحف منفردة هو مطلوب الشارع ، وإنما تلبيث أبو بكر (رض) في الأمر أولاً على عادة أهل الرواية في الأمور العظيمة ، وناهيك بأوائل الأعمال التي تعرض على أصحاب المناصب العليا في مناصبهم ، ومن الثاني حد السكر ، قيل إنه قياس على القذف ، وقيل إنه تعزير لا يجب التزام العدد فيه والحق الجلي الظاهر أن مسائل المعاملات التي يرجع فيها إلى الأحكام من قضائية وسياسية وحرية ترجع كلها إلى الأصل الذي بينه حديث « لا ضرر ولا ضرار » — بالتبعية آيات رفع المضارة في الإرث والزوجية — أي رفع الضرر الفردي والمشارك ، ومنه أخذت قاعدة دفع المفسد وحفظ المصالح مع مراعاة ما علم من نصوص الشارع ومقاصده ، وأمثلة هذا في أعمال الخلفاء الراشدين المالية والإدارية والحرية كثيرة جداً ، على أن جماهير الفقهاء يصرحون دائماً بإرجاع جميع الأحكام إلى القاعدة المذكورة آنفاً ، فقواعد المز بن عبد السلام الشافعي المشهود له بالاجتهاد المطلق أكثرها يدور على هذه القاعدة .

وإنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً مع اعتبارهم كلهم له — كما قال القرافي — خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم ، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام

إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية ، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسائل العلة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الأمراء والحكام . وهذا الخوف في محله ، ولكن لم يق الأئمة من أهواء الحكام كما ينبغي ، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهله الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى .

والطريقة المثلى لحفظ الحق وإقامة ميزان العدل : هي رفع قواعد الحكم على الأساس الذي شرعه الله تعالى للمسلمين بقوله ( وأمرهم شورى بينهم ) وقوله ( أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ) كما فصلناه في تفسير هذه الآية في الجزء الخامس من التفسير - لا بإنكار أصل المصالح ولا بالتضييق في تفريع الأحكام عليها . فإذا نيط ذلك بأولى الأمر - أي أهل الحل والعقد - الذين ينصبون الإمام ( الخليفة ) ويكونون أهل الشورى له ويكون هو مقيداً بما يقررونه - فيثبت لا يخشى من جعل مراعاة المصالح ذريعة لسد المفاصل ما يخشى منه في حال إقرار كل متغلب على الحكم مع التضييق في مسائل استنباط الأحكام ، الذي جرى عليه جماهير الفقهاء . وإنما مثار المفاصل كلها أن يوسد الأمر إلى غير أهله . وأن يقر على الملك كل متغلب ويرضى بتقليده كل جائر جاهل . فهذا هو الذي أضاع على المسلمين دينهم ودنياهم

### نتيجة ما تقدم

علم مما تقدم أن المسائل الدينية المحضة وهي العقائد والعبادات والحظر والاباحة الدينيان تؤخذ من نصوص القرآن وبيان السنة لها بالقول أو العمل على الوجه الذي كان عليه الصدر الأول من الصحابة ، فما أجمعوا عليه فلا عذر لأحد في مخالفته . وما اختلفوا فيه ينظر في دلائله ويرجح بعضه على بعض ، كما يأتي تفصيله في القسم الثالث من أقسام أحكام المعاملات ، ولا يلتفت فيه إلى الشذوذ ولا يجوز بحال من الأحوال إحداث عبادة جديدة أو إلتئان بعبادة مأثورة على غير الوجه الذي كان عليه النبي ﷺ وجمهور أصحابه (رض) لا بقياس ولا بدعوى إجماع لمن بعدهم ولا لمصلحة ، ولا لتغير ذلك من العمل والنظريات ، لأن الله تعالى قد أكل الدين أصوله وفروعه بكتابه وبيان رسوله ﷺ ونهانا عن السؤال المقتضى لزيادة

التكاليف ، وأخبرنا أن ما سبكت عنه فهو عنه سبجانه ، فن زاد على ذلك شيئا كان مرأغما لنص القرآن أوطاعنا في بيان الرسول ﷺ أو زاعما أنه أكل منه علما وعملا بالدين كما قال الامام مالك لمن أراد الاحرام بالحج من المسجد النبوي وقد تقدم \*

(\*) إذا قيل : إن جمهور العلماء يجيزون الاحرام قبل الميقات خلافا لهذه الرواية عن مالك ولقول البخاي في ترجمة ما رواه في تحديد المواقيت من صحيحه ( قلنا ) أولا هذا مثال لا يبحث فيه ، و — ثانيا — إن دليل الجمهور على هذا ضعيف ومعارض لقوله تعالى ( تلك حدود الله فلا تعتدوها ) وبالتزام النبي ﷺ والصحابة الاحرام من الميقات ، وهذه شعائر لا يخفى تركها ان وقع ، فن خالف فيها يصدق عليه آية ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره ) الخ ( راجع ص ١٩٢ ) وحديث عائشة في مسند أحمد وصحيح مسلم مرفوعا . « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » وقد أنكر عثمان على من أحرم من خراسان ، فأما حديث أم سلمة في الاهلال من المسجد الأقصى وقد استدل به لقول الجمهور فهو لا يصح . وماروى في تفسير اتمام الحج والعمرة ( أن تحرم من دويرة أهلك ) فعناه أن تنوى الحج منها ، كما يفسره ما روى عن ابن عباس وغيره من قوله « أن تحرم من دويرة أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة ، وتهل من الميقات ، ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريبا من مكة قلت : لو حججت أو اعتمرت ا وذلك يجزئ ، ولكن التمام أن تخرج له لا غيره » ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره . وبهذا تتفق هذه الرواية مع تفسير الجمهور وظواهر النصوص والسنة العملية . وإلا لكان نسك النبي ﷺ من حج وعمرة ونسك أصحابه كلهم ناقصا . لأنه لم ينقل ان أحدا منهم لبس ثياب الاحرام من دويرة أهله بالمدينة أو غيرها ، ولو كان هذا هو المراد بتمام الحج والعمرة لما خالفوه إلا قليلا لبيان الجواز كما هو شأنهم في سائر الاعمال ، وبهذا تعرف ضعف قول الشوكاني : وقول صاحب المنار ( انه لو كان أفضل لما تركه جميع الصحابة ) فكلام على غير قانون الاستدلال ، اهـ

ويقول صاحب المنار الحنفى السلفى المتأخر فى تأييد صاحب المنار الحنفى المتقدم : بل هو على أصح قوانين الاستدلال وهى الجزم بأن النبي ﷺ وأصحابه كانوا أكمل المؤمنين إيمانا وأتمهم عبادة فلو صح ما ذكر وكان معناه ما ذكر لما تركوه إلا قليلا كما ذكرناه ولو عملوا به لتوفرت الدواعى على نقله عنهم لأنه من الشعائر التى يشاهدها الجسم الغفير

وأما الأمور الدنيوية ، من حلال وحرام وسياسة وقضاء وآداب فهي تنقسم بحسب الأدلة إلى ستة أقسام

الاول - ما فيه نص محكم قطعي الرواية والدلالة لغة ، وارد مورد التكليف الشرعي العام فالواجب أن يعمل به ولا مجال للاجتهاد فيه ما لم يعارضه ما هو أرجح منه من النصوص الخاصة بموضوعه أو العامة كنفى الحرج ونفى الضرر والضرار ، وكن الضرورات تبيح المحظورات بنص قوله تعالى ( إلا ما اضطررتم إليه ) وكونها تقدر بقدرها وتزول بزوال مقتضيتها

الثاني - ما يدل عليه نص صحيح بمجموعه أو تعليله أو مفهومه دلالة واضحة أجمع عليها أهل الصدر الأول أو عمل بها جمهورهم ، وعرف شذوذ من خالف منهم فالواجب في هذا عين الواجب فيما قبله بشرطه عند من عرفه

الثالث - ما ورد فيه نص تكليفي غير قطعي الدلالة ، أو حديث غير واه ولا صحيح ، فاختلف فيه الصحابة أو غيرهم من علماء السلف وأئمة الفقه للاختلاف في صحة روايته أو صراحة دلالاته . فمثل هذا يعمل فيه كل مكلف باجتهاد نفسه ويعذر كل من خالفه فيما ظهر له أنه الحق فلا يعيبه ولا ينتقده ، كما اختلف السلف في بعض أحكام الطهارة والنجاسة ، ولم يعب أحدهم مخالفته فيه ، ولم يمنع من الصلاة معه لا إماما ولا مقتديا ، وكما فهم بعض الصحابة من آية البقرة في الحمر تحريمها وبعضهم عدم تحريمها ، فعمل كل بما ظهر له ولم يعترض على غيره

ومثله ما يستنبطه بعض العلماء من الكتاب والسنة في كل زمان ، فمن ظهر له أن ذلك من الدين وإن كلام الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ دالة عليه عمل به ، ومن لم يظهر له ذلك فلا يكلفه تقليداً لمن استنبطه . وقد نقل عن أشهر المجتهدين من الفقهاء أنه لا يجوز لأحد أن يقلدهم ولا أن يأخذ بشيء من أقوالهم إلا إذا عرف مأخذهم وظهر له صحة دليله ، وعند ذلك يكون متبعاً لما أنزل الله لا لأراء الناس ، فلا يكون مخالفاً لقوله تعالى ( اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء )

وأما ما يتعلق بالأمور العامة من هذا القسم كالأحكام القضائية والسياسية فينبغي

أن ينظر أولو الأمر ويتشاوروا فيه من حيث تصحيح النقل ، ومن حيث طريق الدلالة على الحكم ، فإذا ظهر لهم ما يقتضى إلحاقه بأحد الأقسام السابقة ألقوه به فكان له حكمه ، وإلا كان كالمسكوت عنه

الرابع — ماورد فيه نص غير وارد مورد التكليف كالأحاديث المتعلقة بالعادات من الأكل والشرب والطب ونحو ذلك العام — وهو ما يسميه العلماء إرشاداً لا تشريعاً — وكذا ما كان من قبيل الفتاوى الشخصية فلم يعمل به الجمهور لعدم الأمر بتبليغه ، فالأولى والأفضل للمسلم أن يعمل بها ما لم يمنع من ذلك مانع من الشرع أو المصلحة والمنفعة العامة أو الخاصة ، لأن المبالغة في الاتباع حتى في العادات مما يقوى الأمة ، ويمكن الرابطة والوحدة بين المسلمين ، ولا ينبغي لحكام المسلمين في مثل هذا أن يجبروا أحداً على فعله ولا على تركه ، وإنما يحسن أن يكونوا قدوة صالحة في مثله

الخامس — ماسكت عنه الشارع فلم يرد عنه فيه ما يقتضى فعلاً ولا تركاً فهو الذى عفا الله تعالى عنه رحمة منه وتخفيفاً على عباده ، فليس لأحد من عباد الله تعالى أن يكلف عبداً من عبيده تعالى فعل شيء أو ترك شيء بغير إذن منه سبحانه ، وإن ما أمرنا الله تعالى به من طاعة أولى الأمر منا خاص بأمر الدنيا ومصالحها ومشروط فيه أن لا يكون فى معصية الله تعالى ، كما قال الرسول ﷺ فيما رواه الشيخان فى الصحيحين وأبو داود والنسائى من حديث على كرم الله وجهه « لا طاعة لأحد فى معصية الله إنما الطاعة فى المعروف » وأما أمر الدين فقد تم وكل ، وهو تعالى شارع الدين كما قال ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك ) الخ وكما قال ( ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ) والرسول ﷺ هو مبلغ الدين كما قال تعالى ( إن عليك إلا البلاغ ) ومبينه كما قال ( وأنزلنا إليك الذكريات للناس ما نزل إليهم ) فليس لأولى الأمر من المسلمين سلطان على أحد فى أمر الدين المحض بزيادة على مدلول النصوص ولا نقصان منها ، ومن ادعى ذلك أو ادعى له فقد جعل نفسه أو جعل شريكاً لله تعالى أو اتخذ رباً من دونه ( أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله )

وقد مر تفصيل القول فى كل مسألة من هذه المسائل حتى ان فيما أثبتناه هنا



تكراراً وإعادة لبعض ما تقدم « وفي الاعداد إفادة » كما قبل ولا سيما إذا اختلف الأسلوب وتنوع التعبير . ثم قال عز وجل :

(١٠٦) مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ،  
وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ  
لَا يَعْقِلُونَ ( ١٠٧ ) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى  
الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا . أُولَئِكَ كَانُوا آبَاءُكُمْ  
لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَشْهَدُونَ ؟

وجه اتصال هاتين الآيتين بما قبلهما أنه سبحانه وتعالى نهى في السياق الذي قبلهما عن تحريم ما أحله الله وعن الاعتداء فيه - وإن كان التحريم تركاً لمباح يلتزم بالندم أو بالحلف باسم الله تنسكاً وتعبداً مع اعتقاد إباحته في نفسه ، لا شرعاً يدهى إليه ويعتقد وجوبه - وبين فيه كفارة الأيمان ، وحرم الحرم والميسر والأنصاب والأزلام ، وصيد البر على المحرم بحج أو عمرة ، وبعد أن نهى عن تحريم ما أحله ، نهى أن يكون المؤمن سبباً لتحريم الله تعالى شيئاً لم يكن حرمه ، أو شرع حكم لم يكن شرعه : بأن يسأل الرسول ﷺ عن شيء مما سكت الله عنه عفواً وفضلاً ، فيكون الجواب عنه أن ورد تكليفاً جديداً ، فناسب بعد هذا أن يبين ضلال أهل الجاهلية فيما حرموه على أنفسهم وما شرعوه لها بغير إذن من ربهم ، وما قلده به بعضهم بعضاً على جهلهم : مع بيان إبطال التقليد وكونه يناقض العلم والدين فقال :

﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ﴾ هذه أربعة نعوت لأربعة أنواع من محرمات الأنعام التي حرمتها الجاهلية على أنفسهم

( فالبحيرة ) فعلية بمعنى مفعولة : هي الناقة التي يبيعرون أذنبا أي يشقونها شقاً واسعاً ، وكانوا يعمدون بها ذلك إذا نتجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى كما روى عن ابن عباس ، وقيل إذا ولدت عشرة أبطن ، يعمدونه ليكون علامة على تحريم أكلها أو

ركوبها أو الحمل عليها ، وهو مأخوذ من مادة ( بحر ) وهو في الأصل كما قال الراغب « كل مكان واسع جامع للماء الكثير » ثم اشتقوا منه عدة كلمات فيها معنى السعة .  
 ( والسائبة ) الناقة التي تسبب بنذرهما لآلهم فترعى حيث شاءت ، ولا يحمل عليها شيء ، ولا يجز صوفها ولا يحلب لبنها إلا لضعيف ، فهي اسم فاعل من قولهم : ساب الفرس ونحوه ، أي ذهب على وجهه حيث شاء ، وساب الماء جرى ، فهو سائب ، وقال محمد بن إسحاق : هي الناقة إذا ولدت عشر أنثى ليس بينهن ذكر ، وقال مجاهد . هي من الغنم مثل البهيرة من الابل ، وعن أبي روق والسدي : كان الرجل منهم إذا قضيت حاجته سبب من ماله ناقة أو غيرها لطواغيهم وأوثانهم .  
 ( والوصيلة ) الشاة التي تصل أنثى بأنثى في النتاج ، وقيل : هي التي وصلت أخاها ، قال الراغب : وهو أن أحدهم كان إذا ولدت له شاته ذكراً أو أنثى قالوا وصلت أخاها ، فلا يذبكون أخاها من أجلها . وعن ابن عباس : هي الشاة إذا نتجت سبعة أبطن فإن كان السابع أنثى استحيوها ، وإن كان ذكراً أو أنثى في بطن واحد استحيوها ، وقالوا : وصلته أخته فخرمته علينا

( والحامى ) اسم فاعل من الحماية ، وهو فحل الضراب أي التلقيح ، قيل إذا تم ضراب عشرة أبطن قالوا : حمى ظهره ، وتركوه لا يحملون عليه شيئاً ، وروى أنهم كانوا يحملون عليه ريش الطواويس تمييزاً . وقد اختلفت الروايات في تفسير هذه الألفاظ كما ترى ، وأقواها مارواه البخاري ومسلم وغير واحد من رواة التفسير المأثور عن سعيد بن المسيب قال :

البهيرة التي يمنع درها للطواغيت ولا يحملها أحد من الناس والسائبة كانوا يسيبونها لآلهم لا يحمل عليها شيء ، قال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ « رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجز قصبة في النار - كان أول من سبب السوايب » قال ابن المسيب : والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول نتاج الابل ثم تثني . بعد بأنثى ، وكانوا يسيبونها لطواغيهم إن وصلت إحداها بالآخرى ليس بينهما ذكر ، والحامى فحل الابل يضرب الضراب الممدود فإذا قضى ضرابه ودعوه ( أي تركوه ) للطواغيت وأعفوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء وميموه الحامى .



وسمائي في سورة الانعام بقية ما يتعلق بهذا البحث وعن ابتدعه للعرب وغير  
 شريعة ابراهيم عليه السلام ، وما ابتدعه المسلمون مما يضاهي ذلك  
 أما معنى الجملة : فهو ان الله تعالى لم يشرع لهم تحريم البحائر والسوائب  
 واخوانهما ، أى لم يجعله من أحكام الدين ﴿﴾ ولكن الذين كفروا يفترون على الله  
 الكذب ﴿﴾ بزعمهم ان هذه الأشياء محرمة سواء أسندوا تحريمها إلى الله تعالى ابتداء  
 أو ادعاء على سبيل الاستدلال - كما حكى عنهم بقوله ( لو شاء الله ما أشركنا ولا  
 آباءنا ولا حرمنا من شيء ) أى ولكنه شاء ذلك منا ففعلناه فهو راض به - أم  
 لم يسندوه إليه . أما كون إسناد تحريمه إليه بالتصريح افتراءً عليه فظاهر بين ، وأما  
 اسناده إليه ادعاء واستدلالاً بالمشيئة فهو افتراء أيضاً لأن دليله باطل ، فان الله تعالى  
 لم يمنع الكفار من الكفر والفساق من الفسق ولا أكرههم عليهما بمحض المشيئة  
 والقدرة ، بل جعل لهم اختيار الترجيح في أعمالهم ولم يجعلهم مجبورين عليهما ، فعدم إجبارهم  
 على الترك أو الفعل لا يدل على رضائه تعالى بما اختاروه لأنفسهم من كفر وفسق ، وأما  
 كونه افتراء عليه في حال السكوت عن اسناده إليه ، فوجهه أن التحريم والتحليل من شأن  
 رب الناس وإلهم سبحانه ، فليس لأحد من خلقه أن يحرم عليهم شيئاً إلا بأذنه والتبليغ  
 عنه ، فن تجرأ على ذلك كان مدعياً بفعله هذا إما : الر بوبية وإما الإذن من الرب  
 تعالى ، وكلاهما افتراء ، والفعل فيه أبلغ من القول ﴿﴾ وأكثرهم لا يعقلون ﴿﴾ أنهم  
 يفترون على الله الكذب بتحريم ما حرموا على أنفسهم ، وان ذلك من أعمال  
 الكفر به ، بل يظنون أنهم يتقربون به إليه ولو بالوساطة ، لأن آلهتهم التي يسيبون  
 باسمها السوائب ويتركون لها ما حرموه على أنفسهم ، ليست بزعمهم إلا وسطاء بينهم  
 وبين الله تعالى ، تشفع لهم عنده ، وتقربهم إليه زافى . وهكذا شأن كل مبتدع في  
 الدين بتحريم ظمام أو غيره ، وتسييب حجل للسيد البدوى أو سواه ، وسن ورد أو  
 حزب يضاهي به المشروع من شعائر دينه ، أو غير ذلك من العبادات التي لم تؤثر عن  
 الشارع ، يزعم أنه جاء بما يتقرب به لله تعالى وينال به رضاه عز وجل ، والحق ان الله  
 تعالى لا يعبد إلا بما شرعه على لسان رسوله ﷺ فلا عبادة ولا تحريم إلا بنهـ  
 عام أو خاص ، وليس لأحد أن يزيد أو ينقص برأى ولا قياس ، ولذلك قال عز وجل

﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول - قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾ أى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله تعالى فى القرآن من الأحكام المؤيدة بالحجج والبيّنات المبنية على قواعد دره المفسد وجلب المصالح دون العبث والخرافات وإلى الرسول المبلغ لها والمبين لحماها فاتبعوه فيها، قالوا يكفيننا ما وجدنا عليه آباءنا من عقائد وأحكام وحلال وحرام. قال تعالى ردّاً عليهم ﴿أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾ أى أيكفيهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً من الشرائع الإلهية ، ولا يهتدون سبيلاً إلى مصالحهم الدينية والدنيوية ؟ وإنما يعرف ما يكفى الأفراد والأمم وما لا يكفى بالعلم الصحيح الذى يميز به بين الحق والباطل ، والاهتداء إلى الأعمال الصالحة والفضائل ، وأين من هذا وذاك ، أولئك الأميون الجاهلاء ؟ الذين كانوا يتخبطون فى وثنية وخرافات ، وواد بنات ، وعدوان مستمر ، وقتال مستحرق ، وعداوة و بغضاء ، وظلم لليتامى والنساء ، على ما أوتوا من فطنة وذكاء ، وعزيمة ودهاء وحزم ومضاء ، وعزة وإباء ، واستقلال وأفكار وآراء ، وغير ذلك من المزايا التى تؤهلهم لأن يكونوا هم الأئمة الوارثين ، والخلفاء العاديين ، لولا تقليد الآباء لولا تقليد الآباء ؟ وكذلك كان بعد اتباعهم بترك مقتضى العلم وهداية القرآن. هذه الآية والآية المشابهة لها فى سورة البقرة ( ٢ : ١٦٨ ) وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نقتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ) هما أظهر وأوضح ماورد فى الكتاب العزيز من الآيات فى بطلان التقليد ، فقد قررنا أن التقليد خلاف مقتضى حكم العقل ودلائل العلم وهداية الدين ، ولما خلفنا الطالح ، رجعوا إليه خلافاً لسلفهم الصالح ، حتى عادوا وهم فى حجر الاسلام ، شراً مما كانت عليه الجاهلية فى حجر الأصنام .

﴿فصل فى بيان بطلان التقليد وشبهات أهله﴾

الآيات القرآنية الدالة على بطلان التقليد فى الدين كثيرة جداً ، وكذلك الأحاديث النبوية وأقوال علماء السلف الصالحين ، وإنما تقررت بدعة التقليد فى القرن الرابع ، أى بعد القرون الثلاثة التى وصفها النبي ﷺ بأنها خير القرون

وشر التقليد ما فرق الأئمة شيعياً وجعل الاختلاف في الدين عندها ديناً بانقسام كل شيعية وطائفة إلى رجل يلتزمون أقواله أو أقوال من يدعون اقتبائه في كل مسألة وإن خالفت نصوص الكتاب والسنة وما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين . هذا مع العلم بأن الله تعالى ذم المتفرقين المختلفين في الدين ، وبرأ رسوله منهم وتوعدهم بالعذاب العظيم ، وأمر بأن يرد ما تنازع فيه المؤمنون إلى الله ورسوله لا إلى أقوال الناس غير المعصومين ، وجعل وظيفة الكتاب الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وبين أنه لا يحمل على الاختلاف فيه إلا البغي والضلال .

ثم إن كتاب الله تعالى قد أوجب العلم بالدين وطالب بالدليل ولا سيما في القول على الله عز وجل ، كقوله تعالى ( هل عندكم من سلطان بهذا ؟ أتقولون على الله ما لا تعلمون ؟ ) السلطان بالبرهان ، والتقليد ليس بعلم — كما تقدم آنفاً

وقد بينا بطلان التقليد وتناقض أهله في مواضع من التفسير والمنازل ، وإننا نذكر هنا ما حرره الإمام الشوكاني في مسألة التقليد في مبحث الأحكام من كتابه ( إرشاد النحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ) قال رحمه الله تعالى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية : هل يجوز التقليد فيها أم لا ؟ فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقاً . قال القرافي : ومذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد ، وادعى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد . قال : ونقل عن مالك أنه قال : أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فانكروه . وقال عند موته : وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً على أنه لا صبر لي على السياط ، قال ابن حزم : فهنا مالك ينهى عن التقليد ، وكذلك الشافعي ( وأحمد ) وأبو حنيفة ، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره .

وقد ذكرت نصوص الأئمة الأربعة المصراحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها ( القول المنفي في حكم التقليد ) فلا تطول المقام بذكر ذلك ، وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور ويؤيد هذا ما سيأتي في المسألة

التي بعد هذه من حكاية الإجماع على عدم جواز تقليد الأموات ، وكذلك ماسياتي من أن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالإجماع . فهذان الإجماعان يجتثان التقليد من أصله ، فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة . وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية ، وقال يجب مطلقا وبحرم النظر ، وهؤلاء لم يفتنعوا بما هم فيه من الجهل حق أو جبهه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس بعلم (والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد ، وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة ، ولا يخفالك أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون ، فليسوا ممن يعتبر خلافه ، ولا سيما وأئمتهم الأربعة يعمونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم ، وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين ! فيالله العجب

وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الأصول نسب هذا القول إلى الأكثر ، وجعل الحجة لهم الإجماع على عدم الإنكار على المقلدين ! فان أراد إجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة ، فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به ، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة ، وهذا ليس من التقليد في شيء ، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة والسؤال عن الحجة الشرعية ، وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد إنما هو العمل بالرأي لا بالرواية وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه ( فاسألوا أهل الذكر ) إلا السؤال عن حكم الله في المسألة لا عن آراء الرجال ، هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا ، وليس الأصح كذلك ؛ بل هي واردة في أمر خاص ، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا ، كما يفهمه أول الآية وآخرها حيث قال ( وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر ) وان أراد إجماع الأئمة الأربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ، ولم يزل في عصرهم من يشكر ذلك ، وان أراد إجماع من بعدهم

فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم ، وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور إذا لم يكن اجتماعا . وإن أراد اجتماع المقلدين للأئمة الأربعة خاصة فقد عرفت مما تقدمنا في مقصد الإجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلا عن أن ينمقدهم إجماع «والحاصل أنه لم يأت من جواز التقليد فضلا عن أوجبه بحجة يلغى الاشتغال بجوابها قط ، ولم يؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال بل أمرنا بما قاله سبحانه (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) أى كتاب الله وسنة رسوله . وقد كان ﷺ يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله ، فإن لم يجد فبسنة رسول الله ، فإن لم يجد فيها يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ <sup>(١)</sup>

« وأما ما ذكره من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الأمر كما ذكره ، فهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهى سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يمرض له ، لا عن رأيه البحت ، واجتهاده المحض ، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم . ومن لم يسمع ما وسم أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الأمة على الإطلاق فلا وسم الله عليه . وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات (إننا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إننا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات . ومن أراد استيفاء البحث على التمام فليرجع إلى الرسالة التى قدمت الإشارة إليها إلى المؤلف الذى سميت «أدب الطلب ومنتهى الأرب» « وما أحسن ما حكاه الزركشى فى البعر عن المزنى أنه قال : يقال لمن حكم بالتقليد : هل لك من حجة ؟ فإن قال : نعم . أبطل التقليد لأن الحجة أوجبته

(١) يعنى أن الواجب فى القضاء الذى يعرض هو النص وإلا فالاجتهاد لا التقليد . ولا يدل الحديث على الإذن فى اجتهاد الراى فى المبادئ لأنها لا تثبت إلا بالنص ، وإن كان قد يحتاج فى بعضها إلى الاجتهاد فى طريقة إيقاعها على الوجه المشروع كالاجتهاد فى القبلة وهو ما ساء علماء الأصول تحقيق المناط ، والاتفاق عليه أنسكر الغزالي عنه من القياس للاتفاق عليه والاختلاف فى القياس ، حتى ما يسمى منه تنقيح المناط

ذلك عنده لا التقليد . وإن قال : بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأباحت الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة ؟ فإن قال : أنا أعلم أنى أصيب وإن لم أعرف الحجة لأن معلمي من كبار العلماء . قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معلمك ، كما لم يقل معلمك إلا بحجة خفيت عنك . فإن قال : نعم . ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهى إلى العالم من الصحابة ، فإن أبى ذلك نقض قوله ، وقيل له : كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علماً ، ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علماً ؟ وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه حذر من زلة العالم ، وعن ابن مسعود أنه قال « لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن آمن آمن وإن كفر كفر » فإنه لأسوة فى الشر » انتهى

( قلت ) تكميلاً لهذا الكلام وعند أن ينتهى إلى العالم من الصحابة يقال له : هذا الصحابى أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى إلى عباده المصنوع من الخطأ فى أقواله وأفعاله ، فتقليده <sup>(١)</sup> أولى من تقليد الصحابى الذى لم يصل إليه إلا شعبة من شعب علومه ، وليس له من العصمة شىء ، ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهداه حجة على أحد من الناس

( واعلم ) أنه لا خلاف فى أن رأى المجتهد عند عدم الدليل إنما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ، ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال ، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم . وقد عرفت حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأى لا بالرواية ، ويتمسك ببعض الاجتهاد عن مطالب <sup>(٢)</sup> بحجة ، فمن قال إن رأى المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله ، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ، ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبيها ﷺ ، ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط . وأما مجرد الدعاوى والمجازفات فى شرع الله تعالى فليست بشىء ، ولو جازت الأمور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء ، وقال من شاء بما شاء اهـ

(١) أى اتباعه ﷺ وسماه تقليداً للمشكلة (٢) كذا ولعل صوابه غير مطالب



هذا مقاله الشوكاني — واننا سنعود إن شاء الله تعالى إلى هذا البحث في مواضع أخرى ، فنزیده بیانا و تفصیلا .

( ١٠٨ ) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

بعد أن بين الله تعالى بطلان التقليد — وهو أن يتبع المرء غيره من الناس في فهمه للدين ورأيه فيه بغير علم ولا حجة — أمر المؤمنين بصيغة الإغراء بأن يهتموا باصلاح أنفسهم بالعلم الصحيح والعمل الصالح الذي يدرشداً وهدى ، وبين لهم أنهم إذا أصلحوا أنفسهم وقاموا بما أوجب الله عليهم من علم وتعليم وعمل وإرشاد ، فلا يضرهم من ضل من الناس عن محجة العلم بالجهل والتقليد ، وعن صراط العمل الصالح بالفسق والافساد في الأرض فقال ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ أى الزموا اصلاح أنفسكم ، وتركيتها بما شرع الله لكم ، لا يضركم ضلال غيركم إذا اهتديتم ، إذ لا تزر وازرة وزر أخرى . ومن أصول الهداية : الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاذن لا تكونون مهتدين إلا إذا بالتم دعوة الحق والخير ، وعلمتم الجاهلين ما أعطاكم الله من العلم والدين ، وأمرتم بالمعروف ونهيتهم عن المنكر ، فلا تكتموا الحق والعلم كما كنتم من كان قبلكم ، فلمنهم الله على لسان أنبيائهم ولسان نبيكم ﴿ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ أى إليه وحده رجوعكم ورجوع من ضل عما اهتديتم إليه فينبئكم عند الحساب بما كنتم تعملون في الدنيا ويجزيكم به .

وقد اختلفت الروايات عن الصحابة والتابعين في هذه الآية

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : قال الإمام أحمد رحمه الله حدثنا هاشم بن القاسم حدثنا زهير يعني ابن معاوية ، حدثنا اسماعيل بن أبي خالد حدثنا قيس

قال «قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : يا أيها الناس ، أنكم تقرأون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى آخر الآية) وإنكم تضعونها على غير موضعها ، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه يوشك أن الله عز وجل أن يعذبهم بعقاب» (١) قال : وسمعت أبا بكر يقول : يا أيها الناس إياكم والكذب فإن الكذب بجانب الإيمان » وقد روى هذا الحديث أصحاب السنن الأربعة وابن حبان في صحيحه ووغيرهم من طرق كثيرة عن جماعة كثيرة عن اسماعيل بن خالد به متصلا مرفوعا ومنهم من رواه عنه به موقوفا على الصديق ، وقد رجح رفعه الدارقطني وغيره ، وذكرنا طريقه والكلام عليه مطولا في مسند الصديق رضي الله عنه .

وقال أبو عيسى الترمذي : حدثنا سميد بن يعقوب الطالقاني حدثنا عبد الله بن المبارك حدثنا عتبة بن أبي حكيم حدثنا عمرو بن حارثة اللخمي عن أبي أمية الشعباني قال أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت « ما تصنع في هذه الآية ؟ قال آية آية ؟ قلت : قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال : أما والله لقد سألت عنها خبيرا ، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال : بل اتسمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر ، حتى إذا رأيت شحما مطاعا وهوى متبعها ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأى برأيه فمليك بخاصة نفسك ودع عنك الموام ، فإن من وراءكم أياما الصابر فيهن مثل القابض على الحجر ، للمامل فيهن أجر خمسين رجلا يعملون كعملكم » قال عبد الله بن المبارك وزاد غير عتبة قيل « يا رسول الله أجر خمسين رجلا منا أو منهم ؟ قال : لا . بل أجر خمسين منكم » ثم قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب صحيح . وكذا رواه أبو داود من طريق ابن المبارك ، ورواه ابن ماجه وابن جرير وابن أبي حاتم عن عتبة بن أبي حكيم .

وقال عبد الرزاق : أنبأنا معمر عن الحسن سأل رجل عن قول الله (عليكم أنفسكم

(١) كذا في الاصل والرواية المشهورة في كتب المسانيد والسنن « إذا رأى الناس المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعذبهم الله بعقاب » وتفسير ابن كثير المطبوع في المطبعة الأميرية كثير الغلط وقد شرعنا في طبعه طبعة أصح إن شاء الله تعالى



لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال : إن هذا ليس بزمانها إنما اليوم مقبولة ولا يمكنه قد يوشك أن يأتي زمانها تأمرون فيصنع بكم كذا وكذا - أو قال - فلا يقبل منكم ، فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل .

ورواه أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالبة عن ابن مسعود في قوله (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) الآية . قال « كانوا عند عبد الله بن مسعود فكان بين رجلين بعض ما يكون بين الناس حتى قام كل واحد منهما إلى صاحبه فقال رجل من جلساء عبد الله : ألا أقوم فأمرهما بالمعروف وأنهاهما عن المنكر فقال آخر إلى جنبه : عليك بنفسك فإن الله يقول (عليكم أنفسكم) الآية . قال : فسحهما ابن مسعود فقال : مه لم يجز . تأويل هذه بعد ، إن القرآن أنزل حيث أنزل ومنه آى قد مضى تأويلهن قبل أن ينزل ، ومنه آى قد وقع تأويلهن على عهد رسول الله ﷺ ، ومنه آى وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ يسير ، ومنه آى يقع تأويلهن يوم الحساب ماذكر من الحساب والجنة والنار ، فما دامت قلوبكم واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيئا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأصروا وأنها ، وإذا اختلفت القلوب والأهواء وألبستم شيئا وذاق بعضكم بأس بعض (١) فأمر نفسك وعند ذلك جاء تأويل هذه الآية » رواه ابن جرير .

وقال ابن جرير : حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شبابة بن سوار حدثنا الربيع بن صبيح عن سفیان بن عقال قال « قيل لابن عمر : لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه فإن الله قال (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال ابن عمر إنها ليست لي ولا صحابي لأن رسول الله ﷺ قال : ألا ليبلغ الشاهد الغائب . فكنا نحن الشهود وأتم الغيب ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم » وقال أيضاً : حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وأبو عاصم قالا : حدثنا عوف عن سوار بن منبه قال « كنت عند ابن عمر إذ أتاه رجل جليد في العين شديد اللسان . فقال يا أبا عبد الرحمن نفر ستة كلهم قد قرأ القرآن فأسرع فيه ،

(١) راجع هذا المعنى في تفسير آية الانعام (٦: ٦٥ ص ٤٩٠ - ٥٠٤)

وكلهم مجتهد لا يالو ، وكلهم بغيبض إليه أن يأتي دناءة إلا الخير ، وهم في ذلك يشهد بعضهم على بعض بالشرك . فقال رجل من القوم : وأي دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعض بالشرك ؟ فقال الرجل : اني لست إياك أسأل إنما أسأل الشيخ ، فأعاد على عبد الله الحديث ، فقال عبد الله : املك ترى لا أبا لك اني سأمرك أن تذهب فتقتلهم ا عظامهم وانهم فان عصوك فعمليك بنفسك فان الله عز وجل يقول (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية »

وقال أيضا حدثني أحمد بن المقدم حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت أبي حدثنا قتادة عن أبي مازن قال « انطلقت على عهد عثمان إلى المدينة فاذا قوم جلوس فقرأ أحدهم هذه الآية (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) فقال أكثرهم لم يجيء تأويل هذه اليوم .

وقال حدثنا القاسم حدثنا الحسن حدثنا ابن فضالة عن معاوية بن صالح عن جبير بن نفير قال « كنت في حلقة فيها أصحاب رسول الله ﷺ واني لأصفر القوم ، فتذاكروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقلت أنا : أليس الله يقول في كتابه (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) ؟ فأقبلوا علي بلسان واحد ، وقالوا : تنزع آية من القرآن لا تعرفها ولا تدري ما تأويلها فتمنيت اني لم أكن تكلمت . وأقبلوا يتحدثون ، فلما حضر قيامهم قالوا : املك غلام حديث السن ، وانك نزع آية ولا تدري ما هي ، وعسى أن تدرك ذلك الزمان : إذا رأيت شعاعا مطاعا ، وهوى متبعما ، وأعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك ، لا يضرك من ضل إذا اهتديت »

وقال ابن جرير حدثنا علي بن سهل حدثنا ضمرة بن ربيعة قال : تلا الحسن هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال الحسن : الحمد لله بها . والحمد لله عليها . ما كان مؤمن فيما مضى ولا مؤمن فيما بقي إلا وإلى جنبه منافق يكره عمله . وقال سعيد بن المسيب : إذا أصرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلا يضرك من ضل إذا اهتديت . رواه ابن جرير وكذا روى من طريق سفيان الثوري عن أبي العميس عن أبي البختري عن حذيفة مثله ، وكذا قال غير واحد من السلف

وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن خالد الدمشقي حدثنا الوليد حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن كعب في قوله ( عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ) قال : إذا هدمت كنيسة مسجد دمشق فحملت مسجداً<sup>(١)</sup> وظهر لبس المصعب فحينئذ تأويل هذه الآية اهـ

أقول : علم من هذه الروايات أن السلف اتفقوا على أن المؤمن لا يكون مهتدياً بمجرد إصلاحه لنفسه إذا لم يهتم بإصلاح غيره وبأمر بالمعروف ونهي عن المنكر ، ويفهم منه أن هذا فرض لازم دائم ، ولكن بعضهم يقول : إن فريضة الأمر والنهي تسقط إذا فسد الناس فساداً لا يرجى معه تأثير الوعظ والارشاد ، أو فساداً يخشى أن يفضي إلى إيذاء الواعظ المرشد ، وقد رجح ابن جرير وغيره من المحققين القول الأول لقوة روايته ، وسائر أدلته ، والتحقيق أن من علم أو ظن ظناً قوياً أنه ينال أذى إذا أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر يسقط عنه الفرض ، ويكون الأمر والنهي

(١) كنيسة مسجد دمشق هي الكنيسة التي كانت ملاصقة للمسجد ، وسبب ذلك أن شطرا من مدينة دمشق فتح صلحاً والآخر فتح عنوة والتقى الفريقان من الصحابة في كنيسة مريم ، ثم اتفقوا على أن لكل شطر حكمه وبذلك كان شطر الكنيسة للمسلمين فاتخذوه مسجداً وبقي الشطر الآخر كنيسة فكان عنوانا على عدل الاسلام ، وقد كان المسلمون يبذلون للنصارى الكرائم والتفائس في كنائسهم فلا يقبلون حتى أكرههم بعض الأمويين على ذلك ثم ردها لهم عمر ابن عبد العزيز ، والمراد من الرواية أن المسلمين إذا فسد أمرهم حتى ظلموا أهل الذمة بمثل أخذ كنائسهم الملاصقة للمسجد وبنائهم في الزينة بلبس المصعب فعند ذلك لا ينفع فيهم وعظ واعظ . والمصعب بالفتح ضرب من برود اليمن لا يجمع وإنما يقال المصعب ، وبرد عصب وبرود عصب ، بالإضافة قال في لسان العرب : وفي الحديث « المعتدة لا تلبس المصبغة إلا ثوب عصب » المصعب برود يمنية يعصب غزلها — أي يجمع ويشد — ثم يصبغ وينسج ، فيأتي موشياً لبقاء ما عصب منه أبيض لم يأخذه صبغ . وقيل هي برود مخططة ، والمصعب القمل . والمصعب الغزال ، فيكون النهي للمعتدة عما صبغ بعد النسج . وفي حديث عمر رضي الله عنه إنه أراد أن ينهي عن عصب اليمن . وقال : نبئت أنه يصبغ بالبول ، ثم قال : نهينا عن التعمق اهـ وكلام كعب لا يخلو من الدسائس والرواية ضعيفة

حينئذ فضيلة لا فريضة ، وهذا اذا رجع أن المنكر يزول بانكاره ، فاذا رجع أنه يؤدي ولا يترتب على نفيه فائدة ، فحينئذ يكره له أو يحرم عليه إذا كان من الالتقاء باليد إلى التهلكة ، وقد فصل القول في ذلك أبو حامد الغزالي في كتاب الأصر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأحياء فليراجعه من شاء

ومن فوائد هذه الروايات تصريح بعض علماء الصحابة (رض) بأن في القرآن أحكاما لا يظهر تأويلها إلا بعد عصر التنزيل ، أي أن آيات الأحكام في ذلك كآيات الاخبار بالغيب ، وكثيراً ما بين في تفسيرنا ما يظهر تأويله في عصرنا ، كما بين من قبلنا ما ظهر لهم من المعاني المتعلقة بمصورهم ، ولا غرو فقد وصف القرآن في الآثار بأنه لا تنتهي عجائبه

( ١٠٩ ) يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذْ حَضَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ - إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتُمْكُمْ مُصِيبَةً الْمَوْتِ - تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ - إِنْ أَرَبْتُمْ - لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآمِنِينَ ( ١١٠ ) فَإِنْ عُرِيَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومُنْ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوَّلَيْنِ ، فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ : لَشَهَدَتْنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَدَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا ، إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ( ١١١ ) ذَلِكَ أَذْنَى أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَى وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانُ بَعْدَ آيْمَانِهِمْ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ

وَاسْمِعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

جاء في أسباب نزول هذه الآيات ومعناها في الدر المنثور ما نصه :  
 أخرج الترمذي وضعفه وابن جرير وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وأبو  
 الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة من طريق أبي النضر وهو السكابي عن  
 بإذان مولى أم هانئ عن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا  
 شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) قال «بريء الناس منها غيري وغير عدي بن  
 بداء وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام لتجارتهما وقدم  
 عليهما مولى لبني سهم يقال له بديل بن أبي مريم بتجارة ومعه جام من فضة يريد  
 به الملك وهو أعظم تجارتهم، فرض فأوصى إليهما وأمرهما أن يبلغا ما ترك أهله، قال  
 تميم: فلما مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم ثم اقتسمناه أنا وعدي بن بداء،  
 فلما قدمنا إلى أهله دفعنا إليهم ما كان معنا وفقدوا الجام فسألونا عنه فقلنا ما ترك غير  
 هذا وما دفع إلينا غيره. قال تميم: فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم تأملت من ذلك، فأئذيت أهله فأخبرتهم الخبر وأدبت إليهم خمسمائة درهم  
 وأخبرتهم أن عند صاحبها مثلها. فأتوا به رسول الله ﷺ فسألهم البيعة فلم يجدوا،  
 فأمرهم أن يستعلفوه بما يعظم به على أهل دينه فحلف، فانزل الله (يا أيها الذين  
 آمنوا شهادة بينكم - إلى قوله - أن ترد أيمان بعد أيمانهم) فقام عمرو بن العاص  
 ورجل آخر فحلفا فنزعت الخمسمائة من عدي بن بداء.»

وأخرج البخاري في تاريخه والترمذي وحسنه وابن جرير وابن المنذر  
 والنحاس والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال  
 خرج رجل من بني سهم مع تميم الداري وعدي بن بداء فمات السهمي بأرض ليس  
 فيها مسلم فأوصى إليهما فلما قدما بتركته فقدوا جاما من فضة مخصوصا بالذهب  
 فأحلفهما رسول الله ﷺ بالله ما كنتمماها ولا اطمعنا ثم وجدوا الجام بمكة فقبل  
 اشتريناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أولياء السهمي فحلفا بالله: لشهادتنا أحق من  
 شهادتهما وأن الجام لصاحبهما، وأخذ الجام وفيه نزلت (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم)  
 وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال «كان تميم الداري وعدي بن  
 بداء رجلين نصرانيين يتجران إلى مكة في الجاهلية ويطيلان الإقامة بها فلما هاجر

النبي ﷺ حولاً منجرهما إلى المدينة فخرج بديل بن أبي مارية مولى عمرو بن العاص تاجراً حتى قدم المدينة فخرجوا جميعاً تجاراً إلى الشام حتى إذا كانوا بيهض الطريق اشتكى بديل فكتب وصيته بيده ثم دسها في متاعه وأوصى إليهما فلما مات فتحا متاعه فأخذا منه شيئاً ثم حجراه كما كان وقدما المدينة على أهله فدفعوا متاعه ، ففتح أهله متاعه فوجدوا كتابه وعهده وما خرج به وفقدوا شيئاً فسألوهما عنه فقالوا هذا الذي قبضنا له ودفع إلينا . فقالوا لهما هذا كتابه بيده قالوا ما كتبنا له شيئاً ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت - إلى قوله إنا إذا لمن الآمين ) فأمر رسول الله ﷺ أن يستحلفوهما في دبر صلاة العصر بالله الذي لا إله إلا هو ما قبضنا له غير هذا ولا كتبنا . فكتبنا ما شاء الله أن يكتبنا ، ثم ظهر معهما على إثناء من فضة منقوش بموه بذهب . فقال أهله هذا من متاعه قالوا نعم ولكننا اشتريناه منه ونسينا أن نذكره حين حلفنا فكرهنا أن نكتب نفوسنا ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت الآية الأخرى ( فإن عثر على أنهما استنحقا إثماً ) فأمر النبي ﷺ رجلين من أهل البيت أن يحلفا على ما كتبا وغيبا ويستحقانه . ثم إن نجما الداري أسلم وبايع النبي ﷺ وكان يقول : صدق الله ورسوله أنا أخذت الإثناء ثم قال يا رسول الله إن الله يظهرك على أهل الأرض كلها فهب لي قريتين <sup>(١)</sup> من بيت لحم <sup>(٢)</sup> وهي القرية التي ولد فيها عيسى . فكتب له بها كتاباً ، فلما قدم عمر الشام أتاه نعيم بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر أنا حاضر ذلك فدفعها إليه « وأخرج عبد بن حميد عن عاصم أنه قرأ ( شهادة بينكم ) مضاف برفع « شهادة » بغير نون وبخفض « بينكم » وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنعمان من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ( يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت

(١) كذا في الدار المنشور المطبوع وغلطه كثير واهل أصله : قرية عينون

ففي الإصابة أنه ( ص ) أقطمه إياها وأنه روى من عدة طرق (٢) لعل المراد أن

عينون تابعة لبيت لحم



حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ) هذا لمن مات وعنده المسلمون أمره الله أن يشهد على وصيته عدلين من المسلمين ثم قال ( أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض ) فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين أمره الله بشهادة رجلين من غير المسلمين ، فإن ارتدب بشهادتهما استحللنا بالله بعد الصلاة ما شئنا بشهادتنا ثمنا قليلا . فإن اطلع الأولياء على أن الكافر ين كذبا في شهادتهما قام رجلان من الأولياء فحلفا بالله أن شهادة الكافر باطلة ، فذلك قوله تعالى ( فإن هن على أنهما استحقا إثما ) يقول : إن اطلع على أن الكافر ين كذبا قام الأولياء فحلفا أنهما كذبا ( ذلك أدنى ) أن يأتي الكافران بالشهادة على وجهها ( أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ) فتترك شهادة الكافر ين ويحكم بشهادة الأولياء ، فليس على شهود المسلمين إقسام إنما الإقسام إذا كانا كافرين

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس في قوله ( اثنان ذوا عدل منكم ) قال من أهل الاسلام ( أو آخران من غيركم ) قال من غير أهل الاسلام وفي قوله ( فيقسمان بالله ) يقول يحلفان بالله بعد الصلاة وفي قوله ( فأخران يقومان مقامهما ) قال من أولياء الميت ( فيحلفان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما يقول فيحلفان بالله ما كان صاحبنا يوصي بهذا إنهما كاذبان وفي قوله ( ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ) يعني أولياء الميت فيستحقون ماله بأيمانهم ثم بوضع ميراثه كما أمر الله وتبطل شهادة الكافر ين وهي منسوخة وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية ( اثنان ذوا عدل منكم ) قال « مامن الكتاب إلا قد جاء على شيء جاء على إدلاله غير هذه الآية ، ولئن أنا لم أخبركم بها لانا أجهل من الذي يترك الغسل يوم الجمعة هذا رجل خرج مسافراً ومعه مال فأدركه قدره فان وجد رجلين من المسلمين دفع إليهما تركته وأشهد عليهما عدلين من المسلمين ، فان لم يجد عدلين من المسلمين فرجلين من أهل الكتاب فان أدى فسبيل ما أدى ، وإن هو جحد استحللنا بالله الذي لا إله إلا هو دير صلاة إن هذا الذي وقع إلى وما غيببت شيئا ، فإذا حلف برىء فإذا أتى بعد ذلك صاحب الكتاب فشهدا عليه ثم ادعى القوم عليه من تسميتهم

ما لهم جعلت أيمان الورثة مع شهادتهم ثم اقتطعوا حقه ، فذلك الذى يقول الله ( ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ) اه من الدر المنثور وفيه غلط وتحرىف من الطبع لا سيما أثر ابن مسعود .

هذا ماورد في سبب نزول هذه الآيات وتفسير بعضها من قوى وضعيف وأما وجه اتصالها بما قبلها مباشرة فقد قال الرازى فيه : إنه تعالى لما أمر بحفظ النفس في قوله ( عليكم أنفسكم ) أمر بحفظ المال في قوله ( يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم ) اه وهذا قول غير ظاهر بل لا يصح على المعنى المعروف عند العلماء لحفظ النفس والمال إلا أن يحمل الكلام على لازم معناه . وأظهر منه أن يقال : إنه تعالى لما ذكرنا في آخر الآية السابقة بأن مرجعنا إليه بعد الموت وأنه يحاسبنا ويجازينا تناسب أن يرشدنا في أثر ذلك إلى الوصية قبل الموت وإلى العناية بالشهاد عليها لتأصيل وأما مفرداتها التي يحسن التذكير بمعناها قبل تفسير النظم الكريم فمنها ( الشهادة ) وهى كالشهود حضور الشيء مع مشاهدته بالبصر أو البصيرة أو مطلقا — كما قال الراغب — قال لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع المشاهدة أولى . . . والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر . و « شهدت » يقال على ضربين ، أحدهما جار مجرى العلم وبلغظه تمام الشهادة ويقال « أشهد بكذا » ولا يرضى من الشاهد أن يقول « أعلم » بل يحتاج أن يقول « أشهد » والثانى مجرى مجرى القسم فيقول « أشهد بالله أن زيدا منطلق » فيكون قسما ، ومنهم من يقول : إن قال « أشهد » ولم يقل « بالله » يكون قسما ويجرى « علمت » مجراه في القسم ، فيجواب بجواب القسم . نحو قول الشاعر \* ولقد علمت لتأتين مني \* اه ملخصا . وقد نرد بمضى الاقرار بالشيء

( والبين ) أمر اعتبارى يفيد صلة أحد الشئيين بالآخر أو الأشياء من زمان أو مكان أو حال أو عمل ، وقالوا انه يطلق على الوصل والفرقة ، ومن الثانى قولهم « ذات البين » للمداوة والبغضاء ، قال تعالى ( وأصلحوا ذات بينكم ) أى ما بينكم من عداوة أو فساد ، وهو أمر معنوى متصل بين الأفراد

ومنها ( ضربتم فى الأرض ) أى سافرتم وتقدم فى سورة النساء ، ومنها ( تحبسونهما )



وهو من الحبس بمعنى امساك الشئ ومنعه من الانبعاث . والحبس مصنع الماء الذي يمنع فيه من الجريان . ومنها ( عثر ) وهو من العثر على الشئ بمعنى الاطلاع عليه بالاتفاق من غير سبق طلب له أو من غير حساب ، وأعثره عليه — أوقفه عليه واعلمه به من حيث لم يكن يتوقع ذلك ، وأصله من عثر ( كقعد ) عثراً وعثوراً إذا سقط وأما معنى الآيات وتفسير نظمها فتبينه بما يلي :

﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ﴾ أى حكم ما يقع بينكم من الشهادة أو كيفية إذا نزلت بأحدكم أسباب الموت ومقدماته وأراد حينئذ أن يوصى هو أن يشهد اثنان الخ أو الشهادة المشروعة بينكم فى ذلك هى شهادة اثنين من رجالكم ذوى العدل والاستقامة ، وذلك بأن يشهدهما الموصى على وصيته سواء ائتمنهما على ما يوصى به ، كما فى واقعة سبب النزول أم لا ، ويترتب على اشهاد إياهما أن يشهدا بذلك ، ومن إيجاز الآية أن عبارتها تدل على الاشهاد والشهادة جميعاً . والمراد بقوله « منكم » من المؤمنين وهو قول الجمهور ، وقيل من أقاربكم ، وروى عن الحسن والزهرى وأخذ

به كثير من الفقهاء ﴿ أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الأرض فأصابكم مصيبة الموت ﴾ أى أو شهادة شهيدين آخرين من غير المسلمين أو من الأجانب إن كنتم مسافرين ونزلت بكم مقدمات الموت وأردتم الايصاء . وفى الكلام تأكيد شديد للوصية والاشهاد عليها ﴿ تحبسونهما من بعد الصلاة ﴾ استئناف بياني كأن السامع لما تقدم يقول وكيف يشهدان ؟ فأجيب بهذا الجواب أى تمسكون الشهيدين اللذين أشهدا على الوصية من بعد الصلاة . قال الأكترون المراد صلاة العصر لأن النبي ﷺ حلف عبداً ونمياً فيه ، ولأن العمل جرى عليه فكان التحاليف فيه هو المعتاد المعروف ولأنه الوقت الذى يقعد فيه الحكام للفضاء والفصل فى المظالم والدعوى لاعتماد المعتمد والناس فيه إذ يكونون قد فرغوا من معظم أعمال النهار ، أو لأن هذا الوقت وقت صلاة عند غير المسلمين أيضاً ، فهو وقت ذكر الله الذى يرجى فيه اتقاء الكذب والخيانة منهم أيضاً ، أو لأن صلاة العصر هى الصلاة الوسطى ،

أولاً لأنها تحضرها ملائكة الليل ، والنهار فيتحرى المؤمن أن يكون بعدها متصفاً  
بالكمال . وقيل إن المراد جنس الصلاة المفروضة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون  
جديراً بالصدق من يكون قريب عهد بها ، وقال الحسن البصري . المراد الظاهر أو  
المعصر لأن أهل الحجاز كانوا يقيمون للحكومة بعدهما ، وروى عن ابن عباس أن  
الشهيدين إذا كانا غير مسلمين فالمراد بالصلاة صلاة أهل دينهما ، أى لما ذكرنا من  
علة ذلك أنفاً ﴿ فيقسمان بالله إن ارتبتم ﴾ أى فيقسم الشاهدان على الوصية إن شككتم  
في صدقهما فيما يقران به ، أى وتستهسمونهما فيقسمان ، والأمين يصدق باليمين ، وقال  
بعضهم : الفاء للجزاء أى تحبسونها فيقسمان لأجل ذلك على القسم . قيل هذا خاص  
بالشهود من الكفار إذا اتهموا ، أى لأنه لم يشترط فيهم أن يكونوا عدولا . وقيل عام  
وقد نسخ ، والصواب أنه لا نسخ في الآيات . قال الرازي : وعن علي عليه السلام  
أنه كان يحلف الشاهد والراوى عند التهمة . ويجب أن يعرضا في قسميهما بقولها  
﴿ لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى ﴾ أى لا نشترى بيمين الله ثمنا ، أى لا نجعل  
يمين الله كالسلمة التى تبذل لأجل ثمن ينتفع به فى الدنيا ولو كان المقسم له من  
أقاربنا ، وصح الرجوع الضمير إلى المقسم لأجله للعلم به من مخوى الكلام ، كقوله  
تعالى ( وإذا قلتم فاعدوا ولو كان ذا قربى ) وهذا موافق لقوله تعالى ( ٤ : ١٣٤ )  
يأياها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين  
والأقربين) والمراد أن يقول المقسم : إنه يشهد لله بالقسط ولا يصدده عن ذلك ثمن  
يبتغيه لنفسه ، ولا مراعاة قريب له إن فرض أن له نفعا فى إقراره وقسمه ، أى  
ولو اجتمعت المنفعتان كاتهما ﴿ ولا نكنتم شهادة الله ﴾ ويقولان فى قسميهما  
أيضا : ولا نكنتم الشهادة التى أوجبها الله تعالى وأصر بأن تقام له أو المؤكدة بالحلف  
به ( وأقيموا الشهادة لله ) ﴿ إنا إذا لمن الآمين ﴾ أى إنا إذا اشترينا بالقسم  
ثمنا أو راعينا به قريبا بأن كذبنا فيه لمنفعة أنفسنا أو منفعة قرابة لنا ، أو كتمنا  
شهادة الله كلها أو بعضها ، بأن ذكرنا بعض الحق وكتمنا بعضا - لمن المتحملين  
للآثم المتمكنين فيه المستحقين جزائه . والاثم فى الأصل ما يقعد بصاحبه عن  
عمل الخير والبر من معصية وغيرها . وهذا التعبير أبلغ من ﴿ إنا إذا لا نؤمن »

﴿ فان عثر على انهما استمتعاً إنما فآخران يقومان مقامهما من الذين استمتع عليهم الاوليان ﴾ قرأ الجمهور «استمتع» بضم التاء على البناء المفعول ، وحذف عن عاصم بفتح التاء بالبناء للفاعل وهي مروية عن علي وابن عباس وأبي ، وقرأ يعقوب وخلف وحمة وعاصم في رواية أبي بكر عنه ( الاولين ) جمع الأول الذي يقابله الآخر ، مع قراءتهم استمتع بالبناء للمفعول ، وقرأ الباقر ( الاوليان ) مثني الأولى سواء منهم من قرأ استمتع بالبناء للمفعول ومن قرأ بالبناء للفاعل ، ورسم الاوليان والاولين في المصحف الامام واحد وهو هكذا ( الاولين ) والمعنى فان اتفق الاطلاع على ان الشهيدين المقسمين استمتعاً إنما بالكذب أو الكتمان في الشهادة أو بالخيانة وكتمان شيء من التركة في حالة ائتمانها عليهما - كما ظهر في الواقعة التي كانت سبب النزول - فالواجب أو فالذي يعمل لاحقاق الحق هو أن نرد اليمين إلى الورثة بأن يقوم رجلان آخران مقامهما من أولياء الميت الوارثين له الذين استمتع ذلك الانتم بالاجرام عليهم والخيانة لهم ، وهذان الرجلان الوارثان ينبغي أن يكونا هما الاوليين بالميت ، أي الاقربين إليه الاحقين بآرثه إن لم يمنع من ذلك مانع - كما تفيد قراءة الجمهور - أو غيرهما منهم ، كما تفيد قراءة من قرأ ( الاولين ) وهو صفة للذين استمتع عليهم أو منصوب على الاختصاص . وتحمل القراءة الأولى على طلب الأكل وهو أن يشهد أقرب الورثة إلى الميت . والقراءة الثانية على ما إذا منع مانع من إقسام أقرب الورثة أو كانت المصلحة في حلف غيره منهم لامتيازهم بالسن أو الفضيلة ، هذا إذا أريد بالاوليين الاوليان بأمر الميت الموصى ، ويجوز أن يراد بهما الاوليان بالقسم في هذه الحالة ، أي أجدر الورثة باليمين لقربهما من الميت أو لعلمهما أو لفضلهما ، وأما قراءة حفص عن عاصم - وبها يقرأ أهل بلادنا - فقال أكثر المفسرين في توجيهها ان « الاوليان » فيها فاعل استمتع والمفعول محذوف ، والتقدير : من الورثة الذين استمتع عليهم الاوليان بأمر الميت منهم ما أوصى به أو ما تركه - أو نديهما للشهادة وذهب الامام الرازي إلى أن الاوليين في هذه القراءة هما الوصيان قال : ووجهه

أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهم هما أولى من غيرهما - بسبب أن الميت عينهما  
للوصاية ولما خان في مال الورثة صح أن يقال إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان  
أى خان في مالهم الأوليان ، وقرأ الحسن الأولان ووجهه ظاهر مما تقدم اهـ

أقول : الوجه عندى فى ذلك أنهم الأوليان باليمين فى الأصل لأنهما منكران  
واليمين على من أنكر ، وكان المقام مقام الإضرار - بأن يقال : من اللذين استحقا عليهم  
الاثم - فوضع المظهر وهو الأوليان ، ووضع الضمير لافادة أن الأصل فى الشرع أن تكون  
اليمين عليهم ولكن استحقاقهما الاثم بمظهر من جنسهما اقتضى ردها أى اليمين الى الورثة

﴿ فيقسمان بالله : لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا ﴾ أى يحلفان على أن  
ما يشهدان به من خيانة الشهيدين اللذين شهدا على وصية ميتتهما أحق وأصدق من  
شهادتهما بما كانا شهدا به ، وأنهما ما اعتديا عليهما بتهمة باطلة أو ما اعتديا الحق  
فيما اتهموهما به ﴿ إنا إذا لمن الظالمين ﴾ أى ويقولان فى قسمهما إنا إذا اعتدينا الحق  
وقلنا الباطل لداخلون فى عداد الظالمين لأنفسهم بتهمة باطلة أو ما اعتدينا الحق  
أو الظالمين لمن اتهمناهم بتهمة ، وظاهما محرم عليهم .

ثم بين تعالى حكمة شرعه لهذه الشهادة وهذه الأيمان ، فى هذا الأمر المبني  
على الثقة والايمان ، فقال :

﴿ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾  
أى ذلك الذى ذكر من تكليف المؤمن على الوصية القيام على مشهد من الناس  
بعد الصلاة وإقسامه تلك الأيمان المغلظة أقرب الوسائل إلى أن يؤدي الشهداء  
الشهادة على وجهها بلا تغيير ولا تبديل ، تمظيما لله ورهبة من عذابه ، ورغبة فى  
ثوابه ، أو خوفاً من الفضيحة التى تمقّب استحقاقهما الاثم فى الشهادة برد أيمان إلى  
الورثة بعد أيمانهم تكون مبطلّة لها ، فمن لم يمنعه خوف الله وتمظيجه أن يكذب أو  
يخون لضعف دينه يمنعه خوف الفضيحة على أعين الناس .

﴿ واتقوا الله واسمعوا . والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ أى واتقوا الله أيها  
المؤمنون فى الشهادة والأمانة وفى كل شئ واسمعوا سمع إجابة وقبول هذه الأحكام

وسائر ما شرعه الله تعالى لكم ، فان لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين عن أمر الله تعالى محرومين من هدايته مستحقين لعقابه .

﴿ إيضاح لتفسير الآيات و بلاغتها والاستنباط منها ﴾

قال الرازي بعد تفسير الآية الثانية : اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعراباً ونظماً وحكماً ، وروى الواحدى رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال « هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام » اهـ وأورد الألوسى في روح المعانى عبارة الرازي عن المفسرين دون رواية الواحدى عن عمر ، ثم نقل مثلها عن السعد التفتازانى وعن الطبرسى في الآيتين - لا الثانية فقط - وقال : إن الطبرسى افتخر بما أتى فيه ولم يأت بشيء .

أقول : نحن لا يروعننا ما يراه المفسرون من الصعوبة في إعراب بعض الآيات أو في حكمها لأن لهم مذاهب في النحو والفقه يزنون بها القرآن فلا يفهمونه إلا منها . والفرآن فوق النحو والفقه والمذاهب كلها ، فهو أصل الأصول ، ما وافقه فهو مقبول وما خالفه فهو مردود مردول ، وإنما يهمنا ما يقوله علماء الصحابة والتابعين فيه فهو العون الأكبر لنا على فهمه ، ولم يرو عن أحد منهم ما يدل على وجدان شيء من الصعوبة في عبارة الآيتين . وما نقله الواحدى عن عمر (رض) في آية (فان عثر على أنهما استحقا إنما) فليس مما يؤيد ما نقل عن المفسرين من استصعابها . بل معناه أن أحكامها أشد من سائر أحكام السورة ، وأمله يعنى بذلك ما فيها من التضيق في رد إيمان بعد إيمان وإظهار فضائح من كذب وخان . قال في حقيقة الأساس : عضلت على فلان - ضيقت عليه أمره وحلت بينه وبين ما يريد . ومنه النهى عن عضل النساء أى منعهن من الزواج ولكن أصحاب المذاهب الفقهية اضطربوا في عدة أحكام من أحكامها لجيئها بخالفة لأقيستهم ولما عليه العمل بثبوتها في سائر الأحكام - منها حلف الشاهد اليمين ومنها شهادة غير المسلم فيما هو خاص بالمسلمين ، ومنها العمل بيمين المدعى ، وقد اجتهدوا في تخريج كل مسألة من تلك المسائل على الثابت عندهم كما تراه قريباً . حتى ادعوا في بعضها النسخ . ورووه عن بعض الصحابة بسند لم يصح ، فلم نأ

رأينا بعد تفسير الآيتين بما يفهم من ظاهر اللفظ بالاختصار أن نفصل ما شتمنا عليه من الفوائد والأحكام ، ليظهر حتى للضعيف في علم العربية ما فيهما من إعجاز الإيجاز ، وما جنته المذاهب النحوية والفقهية على كثير من العلماء ، حتى قال ما قال في الآيتين أشهرهم بسمه الاطلاع أو بالدقة والذكاء .

أما دعوى النسخ فقد علم مما سلف ومماسياً في قريباً ما عليه المحققون من أنه ليس في سورة المائدة منسوخ ، وقد حرر المسألة الحافظ ابن كثير في تفسيره فقال : « ومن الشواهد لصحة هذه القصة أيضاً ما رواه أبو جعفر بن جرير حدثني يعقوب حدثنا هشيم قال : أخبرنا زكريا عن الشعبي أن رجلاً من المسلمين حضرته الصلاة بدقوا ، قال فحضرته الوفاة ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب قال : قدما الكوفة فأتيا الأشعري يعني أبا موسى الأشعري رضي الله عنه - فأخبراه وقدما الكوفة بتركته ووصيته ، فقال الأشعري : هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ . قال : فأحلفهما بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلاً ولا كتماناً ولا غيراً وإنما لوصية الرجل وتركته - قال - فأمضى شهادتهما . ثم رواه عن عمرو بن علي الفلاس عن أبي داود الطيالسي عن شعبة عن مغيرة الأزرق عن الشعبي أن أبا موسى قضى به . وهذان إسنادان صحيحان إلى الشعبي عن أبي موسى الأشعري ، فقوله « هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ » الظاهر - والله أعلم - أنه إنما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بدهاء ، وقد ذكروا أن إسلام تميم بن أوس الداري (رض) كان سنة تسع من الهجرة ، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخراً يحتاج مدعى نسخه إلى دليل فاصل في هذا المقام والله أعلم »

ثم قال الحافظ ابن كثير بعد أن أورد قول السدي في الآية الأولى : « قال عبدالله بن عباس رضي الله عنه : كآني أنظر إلى الملحين حين انتهى بهما إلى أبي موسى الأشعري في داره ففتح الصحيفة ، فأنكر أهل الميت وخوفوهما فأراد أبو موسى أن يستحلفهما بعد العصر ، فقلت : إنهما لا يباليان صلاة العصر ، ولكن استحلفهما بعد صلاتهما في دينهما ، فيوقف الرجلان بعد صلاتهما في



دينهما فيحلفان بالله ( لا نشترى به ثمننا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين ) أن صاحبهم لهذا أوصى وإن هذه لتركته . فيقول لها الامام (أى الحاكم) قبل أن يحلفا: إنكما إن كنتمما أو خنتما فضحتكما في قومكما ولم تجز لكما شهادة وعاقبتكما . فإذا قال لها ذلك فإن ( ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها ) رواه ابن جرير اه المراد من كلام ابن كثير .

وتأمل قوله « ولم تجز لكما شهادة » فالظاهر أنه من كلام ابن عباس (رض) وسيأتى لبحث دعوى النسخ واستشكل الفقهاء مز يد بيان قريباً .  
وأما الفوائد والأحكام التى اشتملت عليها الآيتان بإيجازهما ، فهالك ما يقبدر إلى الذهن منها :

(١) الحث على الوصية وتأكيد أمرها وعدم التهاون فيها بشواغل السفر وإن قصرت فيه الصلاة وأببح فيه الافطار فى رمضان .

(٢) الاشهاد على الوصية فى الحضر والسفر ، ليكون أمرها أثبت ، والرجاء فى تنفيذها أقوى ، وإن كثيراً من الناس ليكتبون وصيتهم ولا يشهدون أحداً عليها ، فيكون ذلك فى بعض الأحيان سبباً لضياعها .

(٣) إن الأصل فى الاشهاد على الوصية أن يختار الشاهدان من المؤمنين الموثوق بمداتهم كما ثبت فى آيات أخرى أيضاً ، وحكمته ظاهرة من وجوه الحاجة إلى شرحها .

(٤) إن إشهاد غير المسلمين على الوصية جائز مشروع ، فإن وجبت الوصية وجب بشرطه وإلا فهو مندوب ، لأن مقصد الشارع من إثبات الوصية لا يترك ألبتة إذا لم يتيسر إقامته على وجه الكمال ، إذ الميسور لا يسقط بالمعسور ، والمقام هنا مقام إثبات الحقوق ، لا مقام التعبد الذى يشترط فيه الإيمان ، ولا مقام التشريف والتكريم للأديان وأهل الأديان .

(٥) إن الشهادة تشمل ما يقوله كل من الخصمين من إقرار فى القضية أو إنكار ونفى المدعى به أو إثبات .

(٦) شرعية اختيار الأوقات التى تؤثر فى قلوب الشهود ومقسمى الإيمان

ويرجى أن يصدقوا ويبرروا فيها كما بيناه في تعليل القسم بعد الصلاة ، ومثله في ذلك اختيار المسكن وهو مشروع أيضاً . ومما ورد في السنة في ذلك ما رواه مالك وأحمد وأبو داود والنسائي وصححه وابن ماجه بسند رجاله ثقات وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وصححوه عن جابر مرفوعاً « لا يحلف أحد عند منبري كاذباً إلا تبوأ مقعده من النار » وعن أبي هريرة حديث بمعناه عند أحمد وابن ماجه ، وروى النسائي بإسناد رجاله ثقات عن أبي أمامة بن ثعلبة رفعه « من حلف عند منبري هذا يمين كاذبة يستحل بها مال امرئ مسلم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » واستدل بالآية وبهذه الأحاديث جماهير الفقهاء على جواز التغليظ على الخالف بمكان معين ثبتت حرمة شرعاً كالمسجد الحرام ، وخاصة ما بين الركن ومقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، والمسجد النبوي وخاصة ما كان منه عند منبره ﷺ ، وبالزمان كيوم الجمعة وبعد صلاة العصر ، وقال بعضهم — ومنهم الحنفية — إن ما ذكر من النصوص لا يدل على ذلك ، ولعله لا ينكر أحد التغليظ بما ورد فيها ، وإنما الخلاف في القياس عليها أو الأخذ بفتحها

وقال الرازي في تفسير الآية : قال الشافعي رحمه الله : الأيمان تغلظ في الدماء والطلاق والعناق والمال إذا بلغ مائتي درهم في الزمان والمكان ، فيحلف بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يحلف من غير أن يختص الخلف بزمان ومكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه النهي والتعظيم ولا شك أن الذي قاله الشافعي رضي الله عنه أقوى اهـ

هذه العبارة تشهد على نفسها ، بالتعصب فلا يقال إن أبا حنيفة خالف الآية إلا إذا أجاز ترك العمل بمنطوقها في هذا الموضوع نفسه

(٧) التغليظ على الخالف بصيغة اليقين بأن يقول فيه ما يرجى أن يكون رادعاً للحالف عن الكذب كالألفاظ التي وردت في الآية ، وأشد منها ما ورد في شهادة الأيمان ، وقد جرى على هذا أصحاب الجمعيات السياسية في الإسلام وغيره فاخترعوا أيماناً وأقساماً قد يتعمهى أفسق الناس وأجرأهم على الإجماع أن يحنث بها . وقد



بينما ما يجب البر به وما يجب الحنث به ، من الايمان وسائر مهمات أحكامها في تفسير آية كفارتها من هذه السورة

(٨) إن الأصل في أخبار الناس وشهاداتهم التي هي أخبار مؤكدة صادرة عن علم صحيح أن تكون مقبولة مصدقة . ولهذا شرط في حكم تحليف الشاهدين الارتياح في خبرهما ، وصدر هذا الشرط بأن التي لا تدل على تحقيق الوقوع ، إشارة إلى أن الأصل في وقوعها أن يكون شاذاً

(٩) ان الأصل في الناس أن يكونوا أمناء ، وفي المؤمن أن يكون أميناً ، وأن يكون ما يقوله في أمر الأمانة مقبولا ، ولذلك قال « فان عثر على أنهما استحقا إثمًا » فأفادت أداة الشرط أن الأصل في هذا أن لا يقع ، وأنه إن وقع كان شاذاً . وأفاد فعل « عثر » المبني المنعزل أن هذا الشذوذ إن وقع فشأنه أن يطلع عليه بالمصادفة والاتفاق ، لا بالبحث وتتبع العثرات

(١٠) شرعية تحليف الشهود إذا ارتاب الحكم أو الخصوم في شهادتهم ، وهو الذي عليه العمل الآن في أكثر الأمم ، بل تحتمه قوانينها الوضعية باطراد لكثرته ما يقع من شهادة الزور ، وسيأتي بحث الفقهاء في ذلك

( ١١ و ١٢ ) شرعية ائتمام المسلم لغير المسلم على المال ، وشرعية تحليف المؤمن والعمل بيمينه

(١٣) شرعية رد اليمين إلى من قام الدليل على ضياع حق له بيمين صار حالفها خصماً له . ومن هذا القبيل شهادة المتلاعنين وأقسامهما ، فإذا شهد الرجل على امرأته بالزنا تلك الشهادة المشروعة في سورة النور المتضمنة للقسم المغلظ - ترد الشهادة مع اليمين إلى زوجها التي رماها بذلك ، فإذا شهدت بالله مثل شهادته سقط عنها الحد وبرئت من التهمة في شرع الله ، وبالنسبة إلى غيره من عباد الله . ومنه أيمان القسامة في الدماء ، وقد اختلف الفقهاء فيمن يبدأ باليمين - المدعون ذرو القتل ، أم المدعى عليهم ذرو المتهم بالقتل ؟ وأيا ما كان البادئون فان الايمان ترد إلى الآخرين

(١٤) إذا احتجج إلى قيام بعض الورثة لميت بأمر يتماق بالتركة فالذي يجب تقديمه منهم للقيام به من كان أولاهم به . ومن بلاغة الايجاز اهم الأولين بالقسم

في الآية لاختلاف الأولوية باختلاف الأحوال والوقائع كما أشرنا إليه . فاذا تعين أصحاب الأولوية بلا نزاع فنالك ، وإلا فلحاكم هو الذي يقدم من براه الأولى .  
( ١٥ ) صحة شهادة غير المسلم على المسلم والعمل بها في الجملة ، وأخرناه ليتصل بما نوضحه في الفصل الآتي .

كل هذه الأحكام مفهومة من الآيتين . فتأمل جمعها لهذه المعاني الكثيرة على إيجازها وإيضاحها للمعنى المقصود بهما بالذات

( فصل في حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين )

هنا بحث شرعى يجب أن نعطيه حقه من الاستقلال في الاستدلال فنقول :  
اعلم أن آيات القرآن في الأشهاد والاستشهاد منها المطلق ومنها المقيد . قال تعالى في اللآتي يأتين الفاحشة من المسلمات ( ٤ : ١٤ ) فاستشهدوا عليهن أربعة منكم الآية وقال تعالى في شأن المطلقات المعتدات ( ٦٥ : ٢ ) فإذا بائن أجهلن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف ، وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذاكم يوعظ . به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ) وقال تعالى في آية التداين ( ٢ : ٢٨٢ ) واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء — ثم قال فيها — وأشهدوا إذا تبايعتم ) ولم يقل هنا « ذوى عدل منكم » ومثله في الإطلاق قوله تعالى في اليتامى ( ٤ : ٥ ) فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم )

فإذا تأملنا في هذه الآيات مع آية المائدة اللتين نحن في صدد تفسيرهما وبجئنا عن حكمة الإطلاق والتقييد فيهن كما نرى أنه جل وعز اشترط في الاستشهاد أو الأشهاد في الوقائع المتعلقة بأمور المؤمنات الشخصية أن يكون الأشهاد من المؤمنين ولم يذكر هذا التقيد في الأشهاد على دفع أموال اليتامى إليهم ، ولا في الأشهاد على البيع ، والفرق بين الأحكام المالية المحضة وأحكام النساء المؤمنات جلى واضح ، وأما قوله في آية الدين وهي في الأحكام المالية ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) فظاهر

اللفظ. أن المراد به الرجال المؤمنون لأنهم المخاطبون ، وهو الذي عليه الجاهير ،  
ويحتمل أن يكون هذا الوصف لأجل بيان تقديم صنف الرجال في الشهادة على  
ما يقابله من شهادة المصنفين ، وأن الإضافة فيه روعي فيها الواقع أو الغالب بقريظة  
وصف المقابل بقوله ( ممن ترضون من الشهداء ) إذ لم يقل « من شهدائكم » أو  
« من رجالكم ونسائكم » ثم بقريظة إطلاق الأمر بالإشهاد على الدين في الآية نفسها  
فلما قل أن يقول : لو أراد الله تعالى أن يبين لنا أنه لا يجوز لنا أن نشهد في الأعمال  
المالية غير المؤمنين لجاء في كل نص من تلك النصوص بما يدل على ذلك وإن تقاربت  
على حد قوله في الأمور العامة ( ٤ : ٨٢ ) ولو ردده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم  
لعلمه الذين يستنبطونه منهم ) وإنما يدل مجموع الآيات على أن الأصل أو السكال في  
الأشهاد أن يكون الشهود من عدول المؤمنين للثقة بشهادتهم ، والاحتراز من الكذب  
والزور والخيانة التي يكثر وقوعها ممن لا ثقة بأيمانهم وعدالتهم ، وأن يلتزم هذا  
الأصل في الإشهاد على الأمور الخاصة بنساء المسلمين وبيوتهم إذ لا يحتاج فيها  
إلى غيرهم ، وليس من شأن سواهم أن يعرفها ، ولوجوب الاحتياط فيها ، ولذلك قال  
في آية الطلاق ( ذلکم يوعد به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ) وورود نص  
القرآن فيمن يتخذ امرأة بأن يجلد نمانين جلدة وأن لا تقبل له شهادة أبدا  
وبناء على هذا يقال في آية المائدة : إن الله تعالى قدّم أشهاد عدول المؤمنين على  
الوصية لأنه الأصل الذي يحصل به المقصود على الوجه الكامل ، وأجاز أشهاد  
غيرهم في الحال التي لا يتيسر فيها ذلك ، وإن الشرط في قوله ( إن أنتم ضربتم  
في الأرض ) جاء لبيان هذا الحال فمفهومه غير مراد ، كقوله تعالى ( ولا تكرر  
فتياتكم على البهائم أن أردن تحصنا ) ومن يرى رأي الحنفية في عدم الاحتجاج بمفهوم  
الشرط ومفهوم اللقب يمكنه أن يرجع هذا القول أي ترجيح ، والكلام فيما تدل  
عليه آيات القرآن ، دون ما يدعى فيه غير ذلك من قياس أو إجماع فقهاء  
ودونك ما ورد في ذلك عن علماء السلف ، أئمة الفقه كما نلخصه الحافظ ابن حجر  
في شرح البخاري - ونقله الشوكاني عنه في ( نيل الأوطار ) في شرح حديث

ابن عباس في قصة السهمى المتقدمة الذى رواه البخارى وأبو داود<sup>(١)</sup> قال :  
 « واستدل بهذا الحديث على جواز شهادة الكفار بناء على أن المراد بالغير  
 في الآية الكريمة الكفار ، والمعنى ( منكم ) أى من أهل دينكم ( أو آخران من  
 غيركم ) أى من غير أهل دينكم ، وبذلك قال أبو حنيفة ومن تبعه . وتعقب  
 بأنه لا يقول بظاهرها ، فلا يجوز شهادة الكفار على المسلمين وإنما يجوز شهادة بعض  
 الكفار على بعض . وأجيب بأن الآية دلت بمنطوقها على قبول شهادة الكافر على  
 المسلم ، وبإيمانها على قبول شهادة الكافر على الكافر بطريق الأولى ، ثم دل الدليل  
 على أن شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة ، فبقيت شهادة الكافر على الكافر  
 على حالها وهذا الجواب على التعقب في غير محله لأن التعقب هو باعتبار ما يقوله  
 أبو حنيفة لا باعتبار استدلاله

« وخصّ جماعة القبول بأهل الكتاب والوصية وبفقد المسلم حينئذ ،  
 ومنهم ابن عباس وأبو موسى الأشعرى وسعيد بن المسيب وشريح وابن سيرين  
 والأوزاعى والثورى وأبو عبيدة وأحمد ، وأخذوا بظاهر الآية وحديث الباب ، فإن  
 سياقه مطابق لظاهر الآية

« وقيل المراد بالغير غير العشيرة والمعنى منكم أى من عشيرتكم أو آخران من

(١) رواه البخارى فى آخر كتاب الوصايا من طريق محمد بن أبى القاسم عن  
 عبد الملك بن سعيد بن جبير عن ابن عباس معبراً عن سماعه بقوله : وقال لى على  
 ابن عبد الله : حدثنا يحيى بن آدم الخ قال الحافظ فى الفتح : انه يعبر بقوله « وقال  
 لى » فى الأحاديث التى سمعها لكن حيث يكون فى أسنادها عنده نظر أو حيث  
 تكون موقوفة . وقال فى محمد بن أبى القاسم : وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم وتوقف  
 فيه البخارى مع كونه روى حديثه هذا هنا ، فروى النسفى عن البخارى قال لا أعرف  
 محمد بن أبى القاسم هذا كما ينبغي . ثم قال الحافظ : عند ذكر تميم الدارى أحداً أصحاب  
 الواقعة : وذلك قبل أن يسلم وعلى هذا فهو من مرسل الصحابة لأن ابن عباس لم  
 يحضر هذه القصة اهـ . وقد علم بهذا محل النظر عنده فيه ، وهو لا ينافى صحته .  
 ورواه أبو داود من هذه الطريق أيضاً . وصرح البخارى بأنه لم يرو من غيرها

غيركم أى من غير عشيرتكم وهو قول الحسن البصري ، واستدل له النحاس بأن لفظ «آخر» لابد أن يشارك الذى قبله فى الصفة حتى لا يسوغ أن يقول : مرت برجل كريم ولثيم آخر ، فعلى هذا فقد وصف الاثنان بالمعدالة فتعين أن يكون الآخران كذلك ، وتعقب بأن هذا وإن ساع فى الآية لكن الحديث دل على خلاف ذلك والصحابى إذا حكى سبب النزول كان ذلك فى حكم الحديث المرفوع - اتفاقاً - وأيضا ففما قال رد المختلف فيه بالمختلف فيه ، لان اتصاف الكافر بالمعدالة مختلف فيه وهو فرع قبول شهادته . فمن قبلها وصفه بها ومن لا فلا

« واعترض أبو حيان على المثال الذى ذكره النحاس بأنه غير مطابق ، فلو قلت جاءنى رجل مسلم وآخر كافر صحح ، بخلاف ما لو قلت جاءنى رجل مسلم وكافر آخر والآية من قبيل الأول لا الثانى ، لان قوله آخران من جنس قوله اثنان لان كلا منهما صفة رجلان فكأنه قال فرجلان اثنان ورجلان آخران » وذهب جماعة من الأئمة إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ( ممن ترضون من الشهداء ) واحتجوا بالإجماع على رد شهادة الفاسق ، والكافر شر من الفاسق . وأجاب الأولون أن النسخ لا يثبت بالاحتمال ، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما ، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، حتى صحح عن ابن عباس وعائشة وعمر بن شريك وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة وعن ابن عباس أن الآية نزلت فيمن مات مسافراً وليس عنده أحد من المسلمين فان اتهمما استحللنا أخرجه الطبرى باسماد رجاله ثقات ، وأنكر أحمد على من قال ان هذه الآية منسوخة ، وقد صحح عن أبي موسى الاشعري أنه عمل بذلك بعد النبي ﷺ - وساق الحافظ الحديث وقال ان حكمه لم ينكره أحد من الصحابة فكان حجة . وذكر رد الطبرى والرازى لقول من قال إنها فى الأقارب والأجناب وقد تقدم ذلك كله ثم قال ..

« وذهب الكرايسى والطبرى وآخرون إلى أن المراد بالشهادة فى الآية اليمين قالوا وقد سمى الله اليمين شهادة فى آية الايمان ، وأيدوا ذلك بالإجماع على أن الشاهد لا يارمه أن يقول أشهد بالله ، وأن الشاهد لا يمين عليه أنه شهد بالحق ، قالوا فالمراد

بالشهادة اليمين لقوله ( فيقسمان بالله ) أى يحلفان فان عُرِفَ أنهما حلفا على الاثم رجعت اليمين على الأولياء ، وتسبق بأن اليمين لا يشترط فيه عدد ولا عدالة بخلاف الشهادة - وقد اشترطا في هذه القصة - فقوى حملها على أنها شهادة .

« وأما اعتلال من اعتل في ردها بأن الآية تخالف القياس والأصول لما فيها من قبول شهادة الكافر وحبس الشاهد وتحليفه ، وشهادة المدعى لنفسه ، واستحقاقه بمجرد اليمين ، فقد أجاب من قال به بأنه حكم لنفسه مستغن عن نظيره ، وقد قبلت شهادة الكافر في بعض المواضع كما في الطب ، وليس المراد بالحبس السجن وإنما المراد الامساك لليمين ليحلف بعد الصلاة . وأما تحليف الشاهد فهو مخصوص بهذه الصورة عند قيام الريبة . وأما شهادة المدعى لنفسه واستحقاقه بمجرد اليمين فان الآية تضمنت نقل الأيمان إليهم عند ظهور اللوث بخيانة الوصيين ، فيشرع لهما أن يحلفا ويستحقا ، كما يشرع لمدعى القسم أن يحلف ويستحق . فليس هو من شهادة المدعى لنفسه بل من باب الحكم له بيمينه القائمة مقام الشهادة لقوة جانبه . وأى فرق بين ظهور اللوث في صحة الدعوى بالدم وظهوره في صحة الدعوى بالمال ؟ وحكى الطبري أن بعضهم قال المراد بقوله ( اثنان ذوا عدل منكم ) الوصيان قال والمراد بقوله ( شهادة بينكم ) معنى الحضور لما يوصيهما به الوصى . ثم زيف ذلك » اهـ

قال الشوكاني بعد نقل ما تقدم عن الفتح . وهذا الحكم يختص بالكافر الذمى وأما الكافر الذى ليس بذى فقد حكى في البحر الاجماع على عدم قبول شهادته على المسلم مطلقاً . اهـ وأقول : ما أورده الشوكاني من دعوى صاحب البحر من أئمة الزيدية الاجماع على عدم قبول شهادة الكافر غير الذمى . مطلقاً مردود بما نقله ابن جرير واختار أن « غيركم » يدخل فيه المجوس وعبدة الأوثان وأهل كل دين

سعة أحكام الكتاب والسنة وتضييق الفقهاء

وبقى ههنا بحث مهم وهو أن أحكام القرآن في هذه المسألة وفي غيرها أوسع مما جرى عليه الفقهاء ، وكذلك أحكام السنة ، وكل ما في الفقه من التشديد والتقيد فهو من اجتهاد الفقهاء ، ولا سيما المصنفين منهم الذين جاءوا بعد الصحابة والتابعين



وأولى الأحكام الاجتهادية بالنظر والاعتبار ما اتفق عليه كبار المجتهدين ، وجرى عليه عمل حكام العصور الأولى من المسلمين ، ومنه عدم قبول شهادة الكافر على المسلم في القضايا الشخصية والمدنية والجنائية على سواء ، فما سبب ذلك ؟ ولماذا لم يأخذوا بظاهر آية المائدة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - فيمدوها شارعة لقبول شهادة غير المسلم عند الحاجة مطلقاً ، أو في غير ماورد النص بإشهاد المسلمين المدبول عليه لحكمة تقتضي ذلك ، كما تقدم آنفاً في بيان المقابلة بين آيات الشهادة ؟ أو ليس الغرض من الشهادة أن تكون بيينة يعرف بها الحق ، وقد يتوقف بيانه على شهادة شهداء من غير المسلمين يشق إلحاحهم بصدقهم وصحة شهادتهم ؟

الجواب عن هذا السؤال يعلم بالنظر فيما استدلوا به على منع شهادة الكافر وبمعرفة حال المسلمين مع الكفار في عصر التنزيل وعصر وضع الفقه والتصنيف فيه وعمل الحكام باجتهادهم ثم بأقوال علماء

فأما الاستدلال فقد علم مما تقدم أن له من القرآن مأخذين ( الأول ) جعل قوله تعالى ( وأشهدوا ذوى عدل منكم ) مقيداً للاطلاق في قوله تعالى ( وأشهدوا إذا تباعثتم ) وفي هذا الاستدلال أبحاث ( أحدها ) أنه من مسائل الأصول التي اختلف فيها المتفقون على منع شهادة غير المسلم على المسلم ، وقد اتفقوا على أن المطلق والمقيد إذا اختلفا في السبب والحكم لا يحمل أحدهما على الآخر ، وإذا اتفقا فاختلفا في عدم الحل ضعيف والجمهور على الحل ، وأما إذا اختلفا في السبب دون الحكم كمسائل الأشهاد على النساء واليتامى والبيع والوصية وكذا عتق الرقبة في كفارات القتل والظهار واليمين ، فاختلفا في الحل وعدمه قوى والأقوال فيه متعددة . فلم اتفق المختلفون فيها على منع شهادة غير المسلم مطلقاً أو فيما عدا الوصية أو الطيب ؟

( ثانيها ) أن الأشهاد الاختيارى غير الشهادة ، فالأمر باختيار أفضل الناس إيماناً وعدالة للأشهاد لا يستلزم عدم الاعتداد بشهادة من دونهم في الفضيلة . فان الشهادة بيينة ، والبيينة كل ما يتبين به الحق ، كما يدل عليه استعمال الكتاب والسنة وقد أطال الملامة ابن القيم في إثبات هذا وإيضاحه في كتابات ( إعلام الموقعين ) . ( ثالثها ) أن قوله تعالى ( ممن ترضون من الشهداء ) فيه توسعة عظيمة في

الاشهاد ، ونحن إلى التوسعة في الشهادة نفسها أحوج ، فان كثيراً من الجذليات والمعقود والاقرار قد تقع من بعض المسلمين على مرأى ومسمع من غيرهم ، وقد يكون هؤلاء الذين سمعوا ورأوا من أهل الصدق والأمانة ، لأن دينهم يحرم الكذب والخيانة ، فلماذا نضع أمثال هذه الحقوق التي يمكن اثباتها بشهادتهم إذا تجرأ الذين أنكروها على اليمين كما تجرؤا على الكذب بالانكار ؟

(المأخذ الثاني) ان الله تعالى قد أمرنا أن نشهد ذوى عدل منا معشر المؤمنين وعلة ذلك بديهية وهي أن المؤمن العدل ، يتحرى الصدق الذي يثبت به الحق ، ونحن نشترط في قبول الشهادة الامرين ونرى أن غير المؤمن المسلم لا يكون صادقاً عدلاً ، وإذا كان فقد العدالة يوجب رد الشهادة عندنا فقدد الايمان أولى بذلك وفي هذا الاستدلال نظر من وجهين ( أحدهما ) أن الايمان بالله وبشرعه يحرم الكذب كلف لتحقيق المقصد الذي نتوخونه من الشهادة . وهذا مما يوجد في غير الاسلام من الملل . وقوايكم إن غير المسلم لا يكون صادقاً ولا عدلاً لادليل عليه من النقل ، ولا من سيرة البشر المألومة بالاختبار والعقل

أما النقل فقد جاء على خلافه فان الله تعالى يقول (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فان حمل هذا على من كان قبل بعثة نبينا أو على من آمن به فلا يمكن أن يحمل عليهم قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده إليك ) فهذه شهادة لهم بالأمانة ، وقد استشهد الرسول ﷺ ببعض اليهود على آية الرجم في النوراة فاعترف بها بعضهم لما أقسم عليه بالله الذي أنزل النوراة على موسى (راجع ص ٣٨٦ ج ٦ من التفسير) وقد بينا في التفسير مراراً عدل القرآن ودقته في الحكم بالفساد على الامم إذ يحكم على الأكثر أو يستثنى بعد اطلاق الحكم العام . وما روى من قبول النبي ﷺ ثم ألى موسى الاشمرى (رض) لشهادتهم في الوصية عملاً بقرآن مبني على أن الاصل في خبر الانسان الصدق وان كان كافراً ، وانه لا يعدل عن هذا الاصل إلا عند وجود التهمة ، وعليه جمهور السلف ، وهو يستلزم إثبات عدالتهم كما تقدم عن الحافظ ابن حجر (ص ٣٢) وبها يسقط قياس الكافر على الفاسق وقد قبل المحدثون رواية المبتدع الذي يحرم الكذب مطلقاً وفيما عدا تأييد بدعته



وأما سيرة البشر المعلومة بنقل المؤرخين وبسنتن الله في أخلاق البشر وطباعهم التي هي القانون العقلي لمن يريد الحكم الصحيح عليهم - فهي مؤيدة لحكم القرآن العادل على المشركين والكفار من العرب والعجم بمثل قوله ( وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم أفاستين ) وقوله في عدة آيات ( ولكن أكثرهم لا يعلمون \* ولكن أكثرهم لا يشكرون \* ولكن أكثرهم يجهلون \* ولكن أكثرهم للحق كارهون \* وأكثرهم فاسقون \* أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ) ومثل هذا كثير . وهو خاص بأحوال الأمم في طور الفساد وضمف الدين والأخلاق ، الذي كان عليه جميع أهل المال عند ظهور الإسلام ، فننتقل إذنا إلى بيان المسألة الثانية التي رآها هي السبب الاجتماعي الحقيقي لعدم قبول شهادة غير المسلم فنقول

### ﴿ حال المسلمين مع غيرهم في العصر الأول ﴾

إن حالة الأمم الاجتماعية والسياسية والأدبية لها شأن كبير في تطبيق الأحكام على الوقائع وهو ما يسميه علماء الأصول ( لتحقيق المناط ) ومن عرف التاريخ وفقه قواعد علم الاجتماع منه فإنه هو الذي يفتق سبب إعراض الفقهاء والحكام عن قبول شهادة غير المسلمين عليهم . وأحق ما يجب فقهه من تلك القواعد أربع ينبغي التأمل فيها بعين العقل والانصاف

( أحدها ) ما كان عليه المسلمون في القرون الأولى للإسلام من الاستمسك بمرءة الحق . وإقامة ميزانة العدل ، وعدم المحاباة والفرقة في ذلك بين مؤمن وكافر وقريب وبعيد وصديق وعدو ، عملا بنهوض القرآن .

( ثانيها ) ما كانت عليه جميع الأمم التي فتحوها بلادها ، وأقاموا شرعهم فيها من ضف وازع الدين وفساد الأخلاق والآداب ، وقد قرر ذلك مؤرخو الأفرنج وغيرهم وجعلوه أول الأسباب الاجتماعية لسرعة الفتح الإسلامي في الخفافين

( ثالثها ) ما جرى عليه الفاتحون من المسلمين من المبالغة في التوسعة على أهل ذنهم في الاستقلال الديني والمدني . إذ كانوا يسمعون لهم بأن يتبعوا كوا إلى رؤسائهم في الأمور الشخصية وغيرها - فكان من المعقول مع هذا أن لا يشهدوهم على قضايا

أنفسهم الخاصة ؛ وأن يمنعمهم نظرم إلى ما بينهما من التفاوت في الأحوال الدينية والأدبية التي أشرنا إليها آنفا من قبول شهادتهم على أنفسهم ، مع عدم تقبلهم بتدينهم وعدالتهم .

( رابعها ) تأثير عزة السلطان وعهد الفتح الذي كانت الأحكام فيه أشبه بما يسمونه الآن بالأحكام العسكرية . واعتبر ذلك بأحكام دول الأفرنج في أيام الحرب ، بل في المستعمرات التي طال عليها عهد الفتح أو ما يشبه الفتح ، يتبين لك أن أشد أحكام فقهاء المسلمين وحكامهم على غيرهم هي أقرب إلى العدل والرحمة من أحكام أرقى أمم المدنية من دولهم .

وقد علم من حال البشر أن الغالب قلما يرى شيئا من فضائل المغلوب وإن كثرت ، فكيف يرجى أن يرى قلميها الضئيل الخفي ؟ والجماعات الكبيرة والصغيرة كالأفراد في نظر كل إلى نفسه وإلى أبناء جنسه بعين الرضا وإلى مخالفه بعين السخط ، مثال ذلك : أن امرأة من فضليات نساء سويسرة ديناً وأدباً وعلماً راقبت أحوال الأستاذ الامام وسيرته مدة طويلة إذ كان يختلف إلى مدرسة (جنيف) لتلقى آداب اللغة الفرنسية ، وكلمته مراراً في مسائل علم الأخلاق والتربية — وكانت بارعة ومصنفة فيهما — فأعجبها رأيه ، كما أعجبها فضله وهديه ، ثم قالت له بعد ذلك : إنني لم أكن أظن قبل أن عرفتك أن القداسة توجد في غير المسيحيين فمن تأمل ما ذكر تجملت له الأسباب المعنوية والاجتماعية التي صدرت الأحكام والفقهاء عن قبول شهادة غير المسلم على المسلم ، وتمعجب من سعة أحكام القرآن ، التي يتوهم الجاهلون أنها ضد ما هي عليه من الإطلاق وموافقة كل زمان ومكان فتراهم ينسبون إلى القرآن كل ما ينكرونه على المسلمين من آرائهم وأعمالهم وأحكامهم بالحق أو بالباطل ، ولو كان المسلمون عاملين بالقرآن كما يجب لما أنكر عليهم أحد ، بل لا تبعهم الناس في هديهم ، كما اتبعوا سلفهم من قبلهم ، بل لكانوا أشد اتباعاً لهم ، بما يظهر لهم من موافقة هدايته لهذا الزمان كغيره ، وكونها أرقى من كل ما وصل إليه البشر من نظام وأحكام ، وهذا من أجل معجزاته التي تتجدد بتجدد الأزمان .

## ﴿ إعراب الآية الثانية التي اضطرب فيه النحاة ﴾

قد تبين مما فصلناه أن الذين عدوا الآيتين في غاية الصعوبة لخالفه مذاهبهم لها مخطئون ، وأن الواجب رد المذاهب إليهما لا تأويلهما لتوافقا المذاهب . وأما الذين استشكلوا إعراب جملة من الآية الثانية ، وعدوا لأجلها الآية أو الآيات في غاية الصعوبة - فانما قد أوقعهم في ذلك احتمال التركيب لعدة وجوه من الاعراب بما فيه من تعدد القراءات ، مع اعتيادهم تقديم الاعراب على المعنى وجعله هو المبين له ، وقد استحسننا بعد إيضاح تفسير الآيات بما تقدم أن نذكر ملخص ما قيل في إعراب تلك الجملة نقلا عن ( روح البيان ) الذي يلتزم بتحقيق المباحث النحوية في الآيات ، عسى أن يستغنى القارئ به عن مراجعة تفسير آخر ، ونبدأ بإيجواب الشرط لأنه مبدأ ما استشكلوه من الاعراب . قال المؤلف رحمه الله تعالى :

( فأخران ) أى فرجلان أخران وهو مبتدأ خبره قوله تعالى ( يقومان مقامهما ) والفاء جزائية وهى إحدى مسوغات الابتداء بالنسكرة ولا محذور فى الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه ( من الذين استحق عليهم الأوليان ) وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أى فالشاهدان أخران ، وجملة يقومان صفته والجار والمجرور صفة أخرى وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير يقومان ، وقيل هو فاعل فعل محذوف أى : فليشهدا أخران . وما بعده صفة له ، وقيل مبتدأ خبره الجار والمجرور والجملة الفعلية صفته وضمير ( مقامهما ) فى جميع هذه الأوجه مستحق الذين استحقوا ، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التى تولياها ولم يؤدياها كما هى دل هو مقام الحبس والتحليف . و « استحق » بالبناء للفاعل على قراءة عاصم فى رواية حفص عنه وبها قرأ على كرم الله وجهه وابن عباس وأبى رضى الله تعالى عنهم ، وفاعله ( الأوليان ) والمراد من الموصول أهل الميت ، ومن الأوليين الأقربان إليه الوارثان له الأحقان بالشهادة لقربهما وإطلاعهما ، وهما فى الحقيقة الآخران القائمان مقام الذين استحقا إنما ، إلا أنه أقبح المظهر مقام ضميرهما للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف ، ومفعول « استحق » محذوف

واختلفوا في تقديره فقدره الزخشرى أن يجردوها للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين ، وقدره أبو البقاء وصيتهما ، وقدره ابن عطية ما لهم وتركتهما . وقال الامام : إن المراد بالأوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهمما وسبب أولويتهم أن الميت عينهم الوصية فمضى «استحق عليهم الأوليان» خاز في ما لهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهمما ، وعلى هذا لا ضرورة إلى القول بحذف المفعول ، وقرأ الجمهور «استحق عليهم الأوليان» ببناء استحق للمفعول واختلفوا في مرجع ضميره والآكثرون أنه الاتم والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الاتم عليهم كناية عن الجناية عليهم ، ولا شك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس إليهم هم الورثة ، وقيل إنه الإصماء ، وقيل الوصية لتأويلها بما ذكر ، وقيل المال ، وقيل إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور ، وكذا اختلفوا في توجيه رفع الأوليان فقيل إنه مبتدأ خبره (آخران) أى الأوليان بأمر الميت آخران ، وقيل بالعكس ، واعترض بأن فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله ، وقيل خبر مبتدأ مقدر أى هما الآخران على الاستدناف البياني ، وقيل بدل من آخران ، وقيل عطف بيان عليه ، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتذكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره ، نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط ، وقيل هو بدل من فاعل يقومان وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أرسفة عن الضمير على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر ووضع الضمير فيكون رابطاً ، وقيل هو صفة آخران وفيه وصف النكرة بالمعرفة والاختفاء أجازته هنا لأن النكرة بالوصف قربت من المعرفة ، قيل وهذا على عكس \* ولقد أمر على اللثيم يسبنى \* فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة ، وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة ، أو جعلت في حكمها للوصف ، ويمكن - كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الأوليان لعدم تعيينهما كالنكرة ، وعن أبي على الفارسي أنه نائب فاعل «استحق» والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الأوليين منهم للشهادة كما قال الزخشرى ، أو اتهم الأوليين كإقيل ، وهو تنبيه الأولى قلبت ألفه ياء عندهما ، وفي على في «عليهم» أوجه الأول أنها على بابها ، والثاني أنها بمعنى في ، والثالث أنها بمعنى من ، وفهم استحق بطلب الحق

وبحق وغلب، وقرأ يعقوب وخلف وحزرة وعاصم في رواية أبي بكر عنه «استحق عليهم الأولين» ببناء استحق للمفعول والأولين جمع أول المقابل الآخر وهو مجرور على أنه صفة الذين أو بدل منه أو من ضمير عليهم أو منصوب على المدح، ومعنى الأولية التقدم على الأجانب في الشهادة وقيل التقدم في الذكر لدخولهم في (يأياها الذين آمنوا) وقرأ الحسن «الأولان» بالرفع وهو كقائدهما في الأوليان، وقرأ «الأولين» بالنثنية والنصب، وقرأ ابن سيرين «الأولين» بياء بن ثنية أولى منصوباً وقرأ «الأولين» بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كأعلمين واعراب ذلك ظاهر اهـ

(١١٢) يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ؟ قَالُوا لَا عِلْمَ

أَنَا، إِنَّكَ أَنْتَ عِلْمُ الْغُيُوبِ (١١٣) إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ، يُسَكِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا، وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ، وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي، وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي، وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي، وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (١١٤) وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرُسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ (١١٥) إِذْ قَالَ الْخَوَارِجُ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ؟ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١١٦) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ

نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا ، وَلَنَعْلَمَ أَنَّ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا  
 مِنَ الشَّاهِدِينَ ( ١١٧ ) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا  
 مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ  
 وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ( ١١٨ ) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ  
 فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا  
 مِنَ الْعَالَمِينَ

بيداني أول تفسير الآيتين ٩١٩٠ من هذه السورة وجه الاتصال والترتيب  
 بين مجموع آياتها وطوائفها من أولها إلى هذا السياق الأخير منها<sup>(١)</sup> وهو يتعلق بمحاجة  
 أهل الكتاب عامة ، والنصارى منهم خاصة ، وفيه ذكر المعاد والحساب والجزاء الذي  
 ينتهي إليه أمر المختلفين في الدين وأمر المؤمنين المخاطبين بالاحكام التي سبق  
 بيانها ، وهذا هو وجه المناسبة والاتصال بين هذه الآيات وما قبلها مباشرة من  
 آيات الاحكام . ويرى بعض المفسرين أن كلمة « يوم » في أولها من متعلقات الآية  
 أو الجملة التي قبلها كما نرى فيما يلي

﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم ﴾ قيل إن هذا متعلق بالفعل من آخر  
 جملة مما قبله ، والتقدير : والله لا يهدي القوم الفاسقين إلى طريق النجاة يوم يجمع  
 الرسل في الآخرة ويسألهم عن تبليغ الرسالة وما أجابتهم به أقوامهم - أولاً يهديهم  
 يومئذ طريقاً إلا طريق جهنم ، وقيل : إنه متعلق بقوله ( واتقوا الله ) أو بقوله  
 ( واسمعوا ) أي واتقوا عذاب الله يوم يجمع الرسل - أو واسمعوا يوم يجمع الله  
 الرسل . أي خبره وما يكون فيه

وذهب آخرون إلى أن الآية منقطعة عما قبلها - والمعنى : يوم يجمع الله  
 الرسل ويسألهم يكون من الأحوال ما لا يفنى ببيانته مقل - أو المعنى واذكر أيها  
 الرسول يوم يجمع الله الرسل فيقول : ماذا أجبتم ؟ وهذا التقدير أظهر ، وله في التنزيل



نظائر . والمراد من السؤال توبيخ أممهم ، وإقامة الحججة على الكافرين منهم ، والمعنى أى إجابة أجبتهم ؟ إجابة إيمان وإقرار ، أم إجابة كفر واستكبار ، فهو سؤال عن نوع الإجابة لا عن الجواب ماذا كان ، والالقرن بالباء . وقيل الباء محذوفة ، والبقاء ير بماذا أجبتهم . وهذا السؤال للرسل من قبيل سؤال الموءودة في قوله تعالى ( وإذا الموءودة سئلت \* بأي ذنب قتلت ؟ ) في أن كلا منهما وجه إلى الشاهد دون المتهم لما ذكر آنفا من الحكمة ، وهو يكون في بعض مواقف القيامة ويشهدون على الأمم بعد التفويض الآتى ، أو عقب سؤال غير هذا ، ويسأل الله تعالى الأمم في موقف آخر أوفى وقت آخر كما هو شأن قضية التحقيق في سؤال الخصم والشهود ، لتحقيق شرائط الحكم الصحيح كما هو المأمور ، قال تعالى ( ٥: ٧ ) فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين \* ٦ فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين )

ولما كان تعالى يسأل كلامن الفريقين عما هو أعلم به منه ، وكان الرسل عليهم الصلاة والسلام على علم يقينى بذلك — يكون جوابهم في أول العهد بالسؤال التبرؤ من العلم وتفويضه إلى الله تعالى — إما لنقصان علمهم بالنسبة إلى علمه تعالى كما نقل عن ابن عباس ، وإما لما يفاجئهم من فزع ذلك اليوم أو هوله أو ذهوله كما نقل عن الحسن ومجاهد والسدى . وذلك قوله تعالى

﴿ قَالُوا لَعَلَّم لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ ﴾ وجاء الجواب منفصلا كسائر ما يأتى من أقوال المراجعة على طريقة الاستئناف البياني ، وعبر بالماضى عن المستقبل لتحقيق وقوعه حتى كأنه وقع ، قال ابن عباس : يقولون للرب : لا علم لنا لا علم أنت أعلم به منا . بمعنى أنه ليس بنفى العلمهم باطلاق وإنما هو نفى العلم الإحاطة الذى هو خاص بالخلاق العليم ، إذ الرسل كانوا يعملون ظاهر ما أجيبوا به من مخاطبتهم ولا يعملون بواطنهم ، ولا حال من لم يروه من أممهم ، إلا ما يوحى به تعالى إليهم من ذلك ، وهو قليل من كثير ، ولذلك قرئوا نفى العلم عنهم ثابتات المبالغة في علم الغيب له تعالى فان صيغة علام « معناها كثير العلم أى بكثرة المعلومات ، والأفعاله واحد » محيط بكل شيء إحاطة كاملة . ولا بوصف تعالى بالعلامة ، ولعله لما فيه من تاء

التأنيث . قال تعالى لنوح عليه السلام لما سأل ربه أن ينجي ولده من الطوفان ( فلا تسألن ما ليس لك به علم ) وقال لخاتم رسله عليه الصلاة والسلام ( ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم ) وقال الفخر الرازي مامعناه : إن الرسل أرادوا أنه لم يكن لهم من حقيقة حال أممهم إلا الظن الذي هو ظاهر حالهم لا العلم القطعي الذي يتوقف على معرفة الظاهر والباطن ، بدليل ماورد في الحديث من الحكم بالظاهر ( قال ) « قالوا نبياء قالوا : لا علم لنا ألبتة بأحوالهم إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان معتبراً في الدنيا لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن ، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء وبواطن الأمور . فلمذا السبب قالوا ( لا علم لنا إلا ما علمتنا ) ولم يذكروا البتة مامعهم من الظن لأن الظن لا عبرة به في القيامة اهـ

ونقول : إن هذا رأى ضعيف وإن بنى على اصطلاح أهل الكلام والأصول في تفسير الظن والعلم ، والصواب ما بيناه قبله . وذلك أن الرسل يعلمون كثيراً من الحقائق علماً يقينياً ، كاستكبار الجرمين عن إجابة دعوتهم وإصرارهم على كفرهم ومن علمهم بذلك ما شهد به التنزيل إذ أخبرهم الله أن أولئك المعاندين لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية ، وأنه قد ختم على قلوبهم وحق القول عليهم ، ومنهم من يكشف النبي بحالهم ويمثلون له في النار ، كما كان يعلم أن بعض المؤمنين صادقون في إيمانهم وبشرهم بالجنة وأن بعضهم ضعفاء الإيمان ولكن إيمانهم صحيح مقبول عند الله تعالى ، والعلم بالظواهر يقبل في شهادتهم على الجاحدين إذ لا عبرة بالإيمان في الباطن مع الجحود في الظاهر بل هو أشد الكفر . وقد أخبرنا الله تعالى أنهم يشهدون على أممهم ، فلو كان كل ما يعرفون من أحوال أممهم ظناً لا عبرة به في القيامة لما كان اشهادهم فائدة ( فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً ؟ )

ذكر الله سؤال الرسل وجوابهم بالإجمال ثم بين بالانفصيل سؤال واحد منهم عن التبليغ وجوابه عن السؤال لإقامة الحجة على من يدعون اتباعه وهم الذين حاجتهم



٢٤٤ نعم الله على عيسى وأمه وتأييده وكلامه في المهد (تفسير ج ٧)

هذه السورة فيما يقولون في رسولهم أوسع الاحتجاج ، وأقامت عليهم البرهان في إثر البرهان ، وقدم عز وجل على هذا السؤال والجواب مخاطب به هذا الرسول من بيان نعمته عليه وآياته له التي كانت منشأ افتتان الناس به فقال :

﴿ إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً ﴾ قال البيضاوي في قوله تعالى « إذ قال » بدل من « يوم يجمع » وهو على طريقة « ونادى أصحاب الجنة » - أي في التعبير عن المستقبل بالمضى - والمعنى أنه تعالى يوبخ الكفرة يومئذ بسؤال الرسل عن إجاباتهم وتأييده مظهر عليهم من الآيات ، فكذبته طائفة وسموهم سمرة ، وغلا آخرون واتخذوهم آلهة . أو نصب باضمار « اذكر » اهـ

والنعمه تستعمل مصدرًا واسماً لما حصل بالمصدر ، والمفرد المضاف يفيد التعدد والمعنى : اذكر إنعامي عليك وعلى والدتك وقت تأييدي إياك بروح القدس الخ أو اذكر نعمي حال كونها واقعة عليك وعلى والدتك إذ أيدتك أي قوينك شيئاً فشيئاً بروح القدس الذي تقوم به حججك ، وتبرأ من تهمة الفاحشة والدتك ، حال كونك تكلم الناس في المهد بما يبرئهم من قول الآثمين الذين أنكروا عليها أن يكون لها غلام من غير زوج يكون أباً له ، وكهلاً حين بعثت فيهم رسولا تقيم عليهم الحجة ، بما ضلوا به عن الحجة . فكلامه في المهد هو قوله ( ١٩ : ٢٩ ) إني عبد الله آتاني الكتاب وجماعتي نبيا ) الخ ما ذكر في سورة مريم

وروح القدس هو ملك الوحي الذي يؤيد الله به الرسل بالتعليم الآلهي والتثبيت في المواطن التي من شأن البشر أن يضعفوا فيها ، قال تعالى في شأن القرآن ( ١٦ : ١٠٢ ) قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى و بشرى المسلمين ) . وقد تقدم في موضعين من سورة البقرة ، وقال تعالى ( إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا )

﴿ وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ﴾ أي ونعمتي عليك إذ علمتك قراءة الكتاب أي ما يكتب أو الكتابة بالقلم ، أي وفقتك لتعلمها ، والحكمة وهي

العلم الصحيح الذي يبعث الارادة إلى العمل النافع بما فيه من الاقناع والهدى والبصيرة وفقه الاحكام ، والتوراة - وهي الشريعة الموسوية ، والإنجيل - وهو ما أوجاه تعالى إليه من الحكم والاحكام ، والبشارة بخاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وقد سبق لنا تفصيل القول في حقيقة التوراة والإنجيل في تفسير أول سورة آل عمران (ص ١٥٥ إلى ١٥٩ ج ٣ تفسير ) وفي تفسير هذه السورة ( ص ٢٨٣ - ٣٠٢ ج ٦ تفسير )

﴿ و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى ، فتنفخ فيها فتكون طيراً باذنى ﴾  
قرأ نافع هنا في آية آل عمران « فتكون طائراً » والطائر واحد الطير - كراكب وركب - والجمهور « فتكون طيراً » قيل هو جمع وقيل اسم جمع ، وأجاز أبو عبيدة وقطرب إطلاق طير على الواحد ، ولعله مبنى على أن أصله المصدر كما وجهه ابن سيده ولفظ الطير مؤنث بمعنى جماعة . والخلق في أصل اللغة التقدير أى جعل الشيء بمقدار معين . يقال خلق الاسكانى النمل ثم فراه ، أى عين شكله ومقداره ثم قطعه ، قال الشاعر :

ولأنت تفرى ما خلقت وبهض القوم يخلق ثم لا يفرى  
ومنه خلق الكذب والافك قال تعالى ( وتخلقون إفكا ) أى تقدرون وتزورون كلاماً بأفك سامعه أى يصرفه عن الحق . ويستعمل في إيجاد الله تعالى الاشياء بتقدير معين في علمه ، والمعنى : واذكر نعمتى عليك إذ نجعل قطعة من الطين مثل هيئة الطير في شكلها ومقادير أعضائها فتنفخ فيها بعد ذلك فتكون طيراً باذن الله ومشينته ، أو بتسميته أو تكوينه ، إذ يجعل جلت قدرته نفسك سبباً لحلول الحياة في تلك الصورة من الطين ، فأنت تفعل التقدير والنفخ ، والله هو الذى يكون الطير وقد تقدم في تفسير نظير هذه الآية من سورة آل عمران كلام عن شيخنا الاستاذ الامام مضمونه أن عيسى عليه السلام أعطى هذه الآية أى مكنه الله منها ولم يفعلها واستدركنا على ذلك بالاشارة إلى دلالة آية المائدة هذه على وقوعها من غير جزم بذلك ، وبيننا سر ذلك وحكمته عند الصوفية وهو قوة روحانية عيسى عليه السلام ، ولا يبعد كتمان اليهود لهذه الآية إذا كان رأها بعضهم صرة واحدة وعدها من السحر اعتقاداً أو مكابرة وخاف أن تجذب قومه إلى المسيح ، ولكن قوله تعالى - باذن

يبدل على أن المسيح لم يعط هذه القوة دائماً بحيث جعل السبب الروحي فيها - كالأسباب الجسدية المطردة ، بل كانت هذه الآية كغيرها لا تقع إلا باذن من الله وتأيد من لذه ، ونكتة التعبير بالمضارع عن فعل مضى هي تصوير ذلك الماضي وتمثله حاضراً في الذهن كأنه حاضر في الخارج ، لا لافادة الاستمرار ، فإنه فعل مضى والكلام تذكير به كما وقع إذ وقع

وتبرى الالامه والابرص باذنى وإذ تخرج الموتى باذنى \* عطف التذكير بابراء الالامه والابرص على ما قبله مباشرة فلم يبدأ باذ ، وبدى بها التذكير باخراج الموتى ، فكان عطفاً على قوله ( إذا أيدتك بروح القدس ) ولعل نكتة ذلك أن ابراه الالامه والابرص من جنس شفاء المرض الذى قد يقع ببعض أفرادهم على أيدي غير الانبياء المرسلين ، ولأسباب من يظن المرضى فيهم الصلاح والولاية ، فلما كان كذلك ذكر بالتبع لأحياء الصورة من الطير ، ولما كان إحياء الموتى أعظم منه جعل نعمة مستقلة بقرن باذ ، والمراد بالالامه والابرص والموتى الجنس - والالامه من ولد أعمى ، ويطلق على من صمى بعد الولادة أيضاً . وفى كتب العهد الجديد أنه أبرأ كثيراً من العمى والبرص وأحيا ثلاثة أموات (الارل) ابن أرملة وحيد فى ( نابين ) كانوا يحملونه على النعش فلهس النعش وأصر الميت أن يقوم منه فقام فقال الشعب « قد قام فينا نبي عظيم وافتقد الله شعبه » أى شعب اسرائيل اه ( من إنجيل لوقا ١١: ١٧ - ) ( الثانى ) ابنة رئيس ماتت ودعا لإحيائها فجاء بيته وقال للجمع « تنحوا فإن الصبية لم تمت لكنها نائمة فضحكوا عليه فلما أخرج الجمع دخل وأمسك بيدها فقامت الصبية » والقصة فى ( إنجيل متى ٩: ١٨ - ٢٦ ) ونفيه لموتها ثم إثباته انومها ينافى أن يكون أراد بالنوم الموت مجازاً على ما نقل عنه فى غير هذا الموضع ، وعليه قد يقال يحتمل أن يكون قد أغشى عليها فظنوا أنها ماتت فعلم بالكشف أو الوحي أنها لم تمت ، والمسلمون لا يثقون بقول القوم ولا بدقتهم فى الترجمة ومراعاة ما يدل عليه الإثبات بعد النفي ( الثالث ) لما رز الذى كان يحبه جداً ويحب أخته مريم ومرثا كما يحبونه ، وفى الفصل الحادى عشر من إنجيل يوحنا أنه كان مات فى بيت عنيا ووضع فى مغارة فجاء المسيح وكان له أربعة أيام فرفع عينيه إلى فوق وقال « أيتها الآب أشكرك

لأنك سمعت لى ، وأنا علمت أنك فى كل حين تسمع لى ، ولكن لأجل هذا الجمع  
الواقف قلت ليؤمنوا إنك أرسلتنى ، ولما قال هذا : صرخ بصوت عظيم « لعازر  
هلم خارجاً » ( فخرج الميت ) الخ وملاحظة أوربة يزعمون أن لعازر تماوت بأذن  
المسيح والتواطىء معه ... وقد كذبوا أخزاهم الله تعالى ، ولم ينقل النصارى عنه  
أنه أحيا أمواتا كانوا تحت القراب بعد البلى كما نقل عن دانيال عليهما السلام  
وتكرار كلمة الاذن بتقييد كل فعل من تلك الأفعال بها يفيد أنه ما وقع شيء  
منها إلا بعشيئة الله الخاصة وقدرته . والاذن يطلق على الإعلام بأجازة الشيء والرخصة  
فيه وعلى الأمر به وكذا على المشيئة والتيسير . كقوله تعالى ( وما هم بضارين به من  
أحد إلا بأذن الله ) ومحال أن يكون معناه بأجازته أو أمره ، ومثله بل أظهر منه  
قوله ( وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله ) أى بإرادته وتيسيره

﴿ وإذ كففت بنى إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم  
إن هذا إلا سحر مبين ﴾ أى وأذكر نعمتى عليك حين كففت بنى إسرائيل عنك  
فلم أمكنهم من قتلك وصلبك وقد أرادوا ذلك وقت تكذيب كفارهم إياك وزعمهم  
أن ما جئت به من البينات لم يكن إلا سحراً ظاهراً ، لا من جنس الآيات التى جاء  
بها موسى ، على أنها مثلها أو أظهر منها ، قرأ الجمهور ( سحر ) وقرأ حمزة والكسائى ( ساحر )  
بالألف ، ورسمها فى المصحف الامام بغير ألف ككلمة ( مالك ) فى الفاتحة وتقرأ  
( مالك ) وكلمة ( المكتب ) فى عدة سور تقرأ فيها ( الكتاب ) بالافراد كما تقرأ فى بعضها  
بصيغة الجمع ، ولو كتبت هذه الكلمات بالألف لما احتملت إلا قراءة المد وحدها  
وظاهر أن قراءة الجمهور ( سحر ) يراد بها أن تلك البينات التى جاء بها من السحر وهو  
التحويه والتخييل الذى يرى الانسان الشيء على غير حقيقته ، أو ماله سبب خفى  
عن غير فاعله - وإن قراءة ( ساحر ) يراد بها أن من أتى بتلك البينات ساحر ،  
إذ جاء بأمر صناعى أو بتخييل باطل ، والمراد من القراءتين كليهما أن الذين كفروا  
بميسى عليه السلام طعنوا فى تلك الآيات بأنها سحر ، وفيمن جاء بها بأنه من جنس  
السحرة ، أى فلا يعتمد بشيء مما يظهر على يديه من خوارق العادات ، فأفاد أنهم  
لا يؤمنون وإن جاءهم بآيات أخرى ، إذ لم يكن الظاهر فيما كان قد جاء به تشبهات

تتعلق بها ، وإنما كان عن عناد ومكابرة ادعوا بهما أن السحر صنعة له يجب أن يوصف به كل شيء غريب عجيب به

﴿ وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى و برسولى ، قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون ﴾ أى واذكر نعمتى عليك حين ألهمت الحواريين أن يؤمنوا بك - وقد كذبك جمهور بنى إسرائيل - فجعلتهم أنصاراً لك يؤيدون حججتك ويثيرون دعوتك . والوحى فى أصل اللغة الإشارة السريعة الخفية ، أو الإعلام بالشئ بسرعة وخفاء كما بيناه من قبل ، ولو وجد هذا التلغراف فى عهد العرب لخلص لسموا خبره وحياً ، والمصريون يسمونه حتى فى الرسميات إشارة ، وأطلق الوحى فى القرآن على ما يلقى الله تعالى فى نفوس الأحياء من الإلهام كقوله تعالى ( وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ) وقوله ( وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم ) وهكذا ألقى الله تعالى فى قلوب الحواريين الايمان به و برسولة عيسى عليه السلام ، وقيل : الوحى اليهم هو ما أنزل على أنبيائهم والحواريون جمع حوارى وهو من خلص لك ، وأخلص سراً وجهاً فى مودتك ومعناه فى أصل اللغة الأبيض النقى اللون ، والحواريات من النساء النقيات الألوان والجلود لبياضهن . قال فى اللسان : والأعراب تسمى نساء الأمصار حواريات لبياضهن وتباعدهن من قشف الأعراب بنظافتهن قال :

فقلت إن الحواريات معطبة إذا تفتلن من تحت الجلاليب  
وأما الحور المين فهما جمع حوراء وعيناء من الحور ( بالتحريك ) وهو شدة بياض المين مع شدة سوادها ، فالحوراء مؤنث الاحور ، والحوارية مؤنث الحوارى ، ثم استعمل الحوارى بمعنى النقى الخالص فى غير اللون ، قال فى اللسان : وقال بعضهم : الحواريون صفوة الأنبياء الذين خلصوا لهم . قال الزجاج : الحواريون خلصان الأنبياء عليهم السلام وصفوتهم ، قال : والدليل على ذلك قول النبى ﷺ « الزبير ابن عمى ، وحوارى من أمى » أى خاصتى من أصحابى وناصرى - قال : وأصحاب النبى ﷺ حواريون . وتأويل الحواريين فى اللغة الذين أخلصوا ونقوا

( المائدة س ٥ ) طلب الحوار بين المائدة ، هل ينافي إيمانهم ؟ ٢٤٩

من كل عيب. اه<sup>(١)</sup> واللغة لا تدل على النقاء ، من كل عيب بهذا التحديد ، وانما تدل على النقاء والخلوص مطلقا ، فيكفي في صحة الاطلاق أن يكونوا قد خلصوا النصره ، أو خلصوا ونقوا من الكفر والنفاق . وقد حكى الله عنهم هنا أنهم قالوا : آمنا أى بالله ورسوله عيسى عليه السلام . وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون ، أى مخلصون في إيمانهم مذهبون لما يترتب عليه من الأمر والنهي ، وحكى عنهم في سورتي ( آل عمران ) و ( الصف ) أنهم حين قال المسيح ( من أنصاري إلى الله ؟ ) قالوا ( نحن أنصار الله )

﴿ إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم ، هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ؟ ﴾ قال أبو السعود العمادى في تفسير « إذ قال الحواريون » ما نصه : كلام مستأنف مسوق لبيان بعض ما جرى بينه عليه السلام وبين قومه منقطع عما قبله ، كما ينبغي ، عنه الاظهار في موقع الاضمار ، و « إذ » منصوب بمضمر خوطب به النبي عليه الصلاة والسلام ، بطريق تلوين الخطاب والالتفات ، لكن لا لأن الخطاب السابق لعيسى عليه السلام فانه ليس بخطاب وانما هو حكاية خطاب ، بل لأن الخطاب لمن خوطب بقوله تعالى ( واتقوا الله ) - الآية - فتأمل كأنه قيل للنبي ﷺ عقيب حكاية ما صدر عن الحواريين من المقالة الممدودة من نعم الله تعالى الفائضة على عيسى عليه السلام : اذكر للناس وقت قولهم الخ وقيل هو ظرف لقولوا أريد به التنبيه على أن ادعاءهم الإيمان والاخلاص ، لم يكن

(١) زعم بعض كتاب النصارى المعاصرين أن كلمة « الحوارى » محرفة عن كلمة الخورى اليونانية ، وهو زعم شبهته ضميعة والبراهين على بطلانه قوية ، فالكلمة لم تستعمل في القرآن الابصيفة جمع المذكر السالم وهو منقول بالتواتر اللفظي والخطى ومعروف معناه في اللغة ، وجمع الخورى خوارنة لا حواريون ولو أخذ اللفظ المفرد ( حوارى ) فرد أو أفراد من كتاب العرب عن كتابة انصارى الروم أو غيرهم لا يمكن حينئذ أن يقال إنهم حرفوه إن ثبت أن الروم أو غيرهم كانوا يطلقون لقب الخورى على تلاميذ المسيح ، كيف ومعنى الخورى الكاهن المدبر للقرية ولم يطلقه أحد من العرب بهذا المعنى ؟



عن تحقيق وإيقان ، ولا يساعده النظم الكريم . اهـ  
أقول في متعلق الظرف قولان للمفسرين رجح أبو السعود المشهور منهما وهو  
الأول ورد الثاني الذي جرى عليه الزمخشري في الكشف وهو أنه متعلق بقوله  
تعالى ( قالوا آمنا ) أى ادعوا الإيمان وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون مخلصون  
في إيمانهم في الوقت الذي قالوا فيه ما ينال ذلك وهو قولهم « يا عيسى ابن مريم هل  
يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » ويقول الزمخشري : إن الله تعالى  
ما وصفهم بالإيمان والاسلام وإنما حكى قولهم حكاية ووصله بما يدل على كذبهم فيه  
وهو سؤالهم هذا وجوابه عليه السلام لهم إذ أمرهم بتقوى الله أن كانوا مؤمنين حقاً  
وإصرارهم على السؤال بعد ذلك ، ووجه رد هذا القول أنه لو كان هو المراد لقل  
« إذ قالوا يا عيسى ابن مريم » ولم يقل « إذ قال الحواريون » ولما صح أن تكون  
دعوى الإيمان من الحواريين نعمة من الله على عيسى — وهى كاذبة — ولا أن  
تكون عن وحى من الله تعالى ولكن هذا الأخير لا يرد على الزمخشري لأنه فسر  
الوحى إلى الحواريين بالإيمان بأنه أمر الله إياهم بذلك على السنة الرسل ، أى أمره  
إياهم مع غيرهم إذ كاف الناس كافة أن يؤمنوا بما نحيثهم به الرسل ولكن برد قوله  
أيضاً تسميتهم بالحواريين وما في سورتي آل عمران والصف من اجابتهم عيسى  
إلى نصره ، والله يرى أن هذا شأنهم في أول الدعوة ثم آمنوا بعد ذلك وصاروا  
أنصار الله ورسوله عيسى عليه السلام

وقد حكى أبو السعود بعد ما ذكرناه عنه : الخلاف في إيمانهم . ومنشأ هذا  
الخلاف كلمة « يستطيع » وقد قرأ الكسائي « هل نستطيع ربك » قالوا أى سؤال  
ربك ، وهذه القراءة مروية عن علي وعائشة وابن عباس ومعاذ من علماء الصحابة  
( رض ) وقد صحح الحاكم عن معاذ أن النبي ﷺ أقرأه « نستطيع ربك » ومثله  
في ذلك غيره لأن تلقين القرآن لا يتوقف على تصريح الصحابي برفعه ، وقرأ  
الجمهور ( يستطيع ربك ) وهذا الذي استشكل بأنه لا يصدر عن مؤمن صحيح  
الإيمان . وأجاب عنه القائلون بصحة إيمانهم من وجوه ( ١ ) أن هذا السؤال لاجل  
اطمئنان القلب بإيمان العميان لا لشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، فهو على حد

سؤال إبراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم رؤية كيفية إحياء الموتى ليطمئن قلبه بإيمان الشهادة والمعينة مع إقراره بإيمانه بذلك بالغيب (٢) إنه سؤال عن الفعل دون القدرة عليه فمبر عنه بلازمه (٣) إن السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة الإلهية لا بحسب القدرة ، أى هل ينافى حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا ؟ فان ما ينافى الحكمة لا يقع وإن كان مما تتعلق به القدرة ، كقاب المحسن على إحسانه وإثابة الظالم المسيء على ظلمه (٤) إن فى الكلام حذفاً تقديره : هل تستطيع سؤال ربك . ويدل عليه قراءة . هل تستطيع ربك ؟ والمعنى هل تستطيع أن تسأله من غير صارف يصراك عن ذلك ؟ (٥) إن الاستطاعة هنا بمعنى الإطاعة ، والمعنى هل يطيعك ويحجب دعائك ربك إذا سأله ذلك ؟ .

وأقول : ربما يظن الآكثرون أن هذا الوجه الأخير تكلف بعيد ، وليس كذلك فالاستطاعة استفعال من الطوع وهو ضد الكره . قال تعالى (فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً) وفى لسان العرب : الطوع نقيض الكره . طاعه يطوعه وطاوعه ، والاسم الطواعة والطواعة (ثم قال) ويقال : طعت له وأنا أطيع طاعة ، وانفعمانه طوعاً أو كرهاً ، وطائعاً أو كرهاً ، وجاء فلان طائعاً غير مكره . قال ابن سيده : وطاع يطاع وأطاع - لان وانقاد ، وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك . وفى التهذيب : وقد طاع له يطوع إذا انقاد له بغير ألف ، فاذا مضى لأمره فقد أطاعه . فاذا وافقه فقد طاوعه . اهـ فيفهم من هذا أن إطاعة الأمر فعله عن اختيار ورضى ولذلك عبر به عن امتثال أوامر الدين لأنها لا تكون ديناً إلا إذا كانت عن إذعان ووازع نفسى ، والذي أفهمه أن الاستفعال فى هذه المسألة كالاستفعال فى مادة الإجابة ، فاذا كان « استجاب له » بمعنى أجاب دعاه أو سؤاله - فمبنى استطاعه أطاعه أى انقاد له وصار فى طوعه أو طوعاً له .

والسبب والناء فى المادتين على أشهر معانيهما وهو الطلب ، ولكنه طلب دخل على فعل محذوف دل عليه المذكور المترتب على المحذوف ، فأصل استطاع الشيء - طلب وحاول أن يكون ذلك الشيء طوعاً له فأطاعه وانقاد له ، ومعنى استجاب : سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب إليه فأجاب فبهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال من المفسرين إن يستطيع هنا بمعنى يطاع ، وإن معنى يطاع يفعل مختاراً راضياً غير كاره



فصار حاصل معنى الجملة « هل يرضى ربك وبختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سألناه لنا ذلك ؟ » والمائدة في اللغة الخوان الذي عليه الطعام ، فإذا لم يكن عليه طعام لا يسمى مائدة ، وقد يطلق لفظ المائدة على الطعام نفسه حقيقة أو مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال ، وهو اسم فاعل من ماد بمعنى مال وتحرك أو من ماد أهله بمعنى نعيمهم وقوله \* ركزت للمنتهجين مائدة \* كافي الأساس أي أعاشهم وسد فقرهم كأنها هي تميد من يجلس إليها ويأكل منها . وقيل إنها بمعنى اسم المفعول على حد : عيشة راضية ﴿ قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ أي قال عيسى لهم اتقوا الله أن تقترحوا عليه أمثال هذه الافتراحات التي كان سلفكم يقترحها على موسى لئلا تكون فتنة لكم فإن من شأن المؤمن الصادق أن لا يجرب ربه باقتراح الآيات ، أو أن يعمل وبكسب ولا يطلب من ربه أن يعيش بخوارق العادات ، وعلى غير السنن التي جرت عليها معاش الناس ، أو المعنى اتقوا الله وقوموا بما يوجبه الإيمان من العمل والتوكل عسى أن يعطيكم ذلك ، من باب قوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب )

﴿ قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين ﴾ أي نطلبها لثلاث فوائد ( إحداهما ) أننا نريد أن نأكل منها لأننا في حاجة إلى الطعام ، ولا نجد ما يسد حاجتنا ، وقيل : المراد أكل التبرك ( الثانية ) نريد أن تطمئن قلوبنا بما نؤمن به من قدرة الله بمشاهدة خرقه للعادة ، أي بضم علم المشاهدة واللمس والذوق والشم إلى علم السمع منك وعلم النظر والاستدلال ( الثالثة ) أن نعلم من هذا النوع من العلم - أي علم المشاهدة - أن الحال والشأن معك هو أنك قد صدقتنا ما وعدتنا من ثمرات الإيمان ، كما ستجابه الدعاء ولو بخوارق العادات ( الرابعة ) أن نكون من الشاهدين على هذه الآية عند بني إسرائيل فيؤمنون المستعد للإيمان ويزداد الذين آمنوا إيماناً - فهذا ما نراه في توجيه أقوالهم ، على المختار من صحة إيمانهم ﴿ قال عيسى بن مريم : اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً

لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين ﴾ أي لما علم عيسى عليه السلام صحة قصدهم ، وأنهم لا يريدون تمجيذاً ولا تجربة دعا الله تعالى بهذا الدعاء .

فناداه باسم الذات الجامع لمعنى الألوهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك فقال ( اللهم ) ومعناه يا الله ، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والتربية والاحسان خاصة فقال ( ربنا ) أى ياربنا ومالكنا كلنا ومتولى أمورنا ومرسينا أنزل علينا مائدة سماوية ، جثمانية أو ملكوتية ، يراها هؤلاء المقترحون بأبصارهم ، وتتغذى بها أبدانهم أو أرواحهم ، ولو لم يقل من السماء لشمل الطلب إعطائهم مائدة من الأرض ولو بطريقة عادية ، فإن كل ما يعطى من الله تعالى يسمى إنزالا لتحقيق معنى العلو المطلق غير المقيد بجهة من الجهات لله سبحانه فإنه هو العلى الفاهر فوق جميع عباديه ثم وصف عيسى عليه السلام هذه المائدة بما أحب أن يستفاد من إنزالها فقال فى وصفها ( تكون لنا عيداً ) أى عيداً خاصاً بنا معشر المؤمنين دون غيرنا أو تكون لنا كرامة ومتاعاً لنا فى عيدنا ثم قال ( لأولنا وآخرنا ) وهو بدل من قوله ( لنا ) الذى ذكر أولاً لإفادة الحصر والاختصاص . أى عيداً لأول من آمن منا وآخر من آمن ، والمتبادر أنه أراد بأولهم من كان آمن عند ذلك الدعاء و بآخرهم من يؤمن بعد نزول المائدة ممن يشهد لهم من شهدها وغيرهم ، ويحتمل على بعد أن يراد أول جماهته الحاضرين معه إيماناً وآخرهم ، وروى أن المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أولهم . أو كافية للأمر يقين

وكلمة العيد تستعمل بمعنى الفرح والسرور ، وبمعنى الموسم الدينى أو المدنى الذى يجتمع له الناس فى يوم معين أو أيام معينة من السنة للعبادة أو لشيء آخر من أمور الدنيا ولذلك قال السدى فى تفسير العبارة : أى نتخذ ذلك اليوم الذى نزلت فيه عيداً نعظمه نحن ومن بعدنا . وقال سفيان الثورى : يعنى يوماً نصلى فيه وقال قتادة : أرادوا أن يكون لعقبهم من بعدهم وقال سلمان الفارسى (رض) عظة لنا ولمن بعدنا ويصح أن يسمى طمام العيد عيداً على سبيل المجاز كما أشرنا إليه آنفاً وقوله ( وآية منك ) معناه وتكون آية وعلامة منك على صحة نبوتى ودعوتى ، ولعل المراد بنص قوله ( منك ) مع العلم بأن كل شيء منه تعالى ولا سيما الآيات - النص على أن الآيات إنما تكون من الله وحده . أو أن تكون المائدة من لدنه تعالى بغير وساطة منه عليه السلام تشبه السبب كآيات السابقة ، ومما نقل عنه وعن نبيينا عليهما

الصلاة والسلام إطعام العدد الكثير من الطعام القليل بخلق الله الزيادة فيه ، و يرى عن نبينا أيضا إسقاء العدد الكثير من الماء القليل إذ وضع يده فيه فصار يزيد و يفور من بين أصابعه . فأمثال هذه الآيات - وإن كانت من الله ككل شيء - تحصل بما يشبه الأسباب ، وفيها مجال لاشتباه المرتاب ، لأن كل من يأخذ من ذلك الطعام أو الماء فانما يأخذ من شيء كان موجوداً وهو لم يشاهد حدوث الزيادة فيه . وينقل الناس مثل هذا عن غير الأنبياء من الصالحين : كالسحرة والمشعوذين وقد كان معروفاً في بني إسرائيل ، ولذلك وصف الحواريون المائدة بما وصفوها به ، وقال هو « وآية منك » لتوافق مطالبهم فلا يقترحوا شيئاً آخر ، وإني أذكر حكايته عن بعض المعاصرين توضيحاً ما أريد :

حدثني الثقة أن بعض رجال العلم والدين عاد صريضا من الرجال المعتقدين المشهورين بالكرامات فأقام عنده في حجرة النوم ساعة وكان قد نقه ، ثم أراد الانصراف فآلى عليه أن يتمشى معه ، ثم دعى بالخوان فنصب ولم يوضع عليه شيء من الطعام فجلس إليه الشيخان وصار المزور يقترح على الزائر أن يذكر ما يشتهي من ألوان الطعام وكلما ذكر شيئاً مد المزور صاحب الدار يده فأخرج صحناً من تحت كرسي أو أريكة بجانبه مملوءاً بذلك اللون وهو سخن يتصاعد بخاره ، حتى ذكر عدة ألوان لا تناسب بينها ولم تخرج عادة البلد بالجمع بينها ، وأبعد من ذلك أن تكون طبعخت ووضعت تحت ذلك الكرسي وبقيت على حرارتها كل تلك المدة . فأمثال هذه الحكاية يعدها بعض من ثبتت روايتها عنده من الحوارق ، ويعدها بعضهم من الشعوذة والحيل التي اكتشف مثلها وهو موضوع الحكاية الثانية :

حدثني شيخ من كبار شيوخ الطريق والمناصب العلمية بواقعة وقعت لوالده وكان معتقداً محترماً مع رجل غريب جاء مدينهم وظهر على يديه عدة غرائب عدت من الكرامات ، وقال : إن والده أخذ هذا الرجل مرة وطاف في ضواحي البلد مدة طويلة انتهوا في آخرها إلى المقبرة التي دفن فيها أجدادهم فزاروا قبورهم واستراحوا هنالك وشكوا ما عرض لهم من الجوع بطول المشي ، فأظهر والد المحدث للشيخ الغريب أنه يمكنهم أن يستضيفوا أجداده السادة الكرام ، ثم نادى أحدهم واستجده ودمى

يده في تراب قبره فأخرج منه صحيفة فيها عدة مكرّشات ( كروش غنم مطبوخة رهي محشوة بالرز واللحم والصنوبر ) فأكلوا منها فإذا هي حارة ، وقد استطابها الرجل الغريب جداً حتى توم أنها ليست من طعام الدنيا . ولا أذكر أكان اختيار هذه الأكلة وإخراجها باقتراح الرجل نفسه أم باقتراح غيره وإنا أظن ظناً قويا أنها اقترحت قال محدثي : وسر هذه المسألة ان والدي أمر قبل خروجه بأن تطبخ عندنا هذه المكرّشات ويأخذها أحد الخدم أو المريدین ( الشك مني ) فيدفعها في ذلك القبر في صحيفة مغطاة بحيث تبقى سخنة ولا يصيبها تراب ، وإنا فعل ذلك لاختبار الرجل وحمله إياه على مكاشفته بحقيقته ما يعمل من الغرائب في مقابلة اخباره إياه بسر هذه المسألة ، ولا أتذكر ما كان من أمرها بعد ذلك فإني سمعت هذه القصة في أوائل العهد بطلب العلم .

فأمثال هذه الوقائع التي يعدها الناس في كل زمان ويعلمون أن منها ما هو حيل أو صناعة تتلقى بالتعليم والتمرين - هي التي حملت بعض الناس على الشك والارتياب في آيات الأنبياء وبعضهم على تسميتها سحراً مبيناً ، وبعضهم على التثبت فيها للتفرقة بين الحق والباطل ، وهو ما طلبه الحواريون لأجل تحصيل العلم اليقيني الذي تطمئن به قلوبهم وتقوم به حججهم على غيرهم ، على ما اخترناه مع الجمهور من صحة إيمانهم قبل طلب المائدة ، أو لأجل تحصيل اليقين في الإيمان بعد التسليم في الظاهر كما اختار الزمخشري وغيره ، وهذه الحكمة جعل الله تعالى الآية الكبرى لرسالة خاتم رسوله ﷺ علمية حتى لا يبقى مجال لارتياب أحد من طلاب الحق المخلصين فيها . وهي اتیان رجل أمي عاش بين الاميين إلى سن الكهولة بكتاب فيه أعلى العلوم الاكلمية والأدبية والاجتماعية والشرعية وأخبار الامم والانبياء السابقين الذين لم يقرأ هو ولا قومه عنهم شيئاً وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمانه وبعده منه - ببلاغة عجز البلغاء عن مثلها وأسلوب أشد إيجازاً كما تقدم شرحه في تفسير سورة البقرة وأما قوله عليه السلام « وارزقنا وأنت خير الرازقين » فمعناه وارزقنا منها أو من غيرها ما تغذي به أجسامنا أيضاً وأنت خير الرازقين ترزق من تشاء بحساب وترزق من تشاء بغير حساب . ومن محاسنه أنه أخر ذكر فائدة المائدة المادية عن ذكر فائدها الدينية الروحية

أو معناها وارزقوا الشكر عليها ، ورعايقويه إنذار الله من يكفر بعد إنزالها إذ قال : ﴿ قَالَ إِنِّي أَنزَلْتُهَا عَلَيْكُمْ ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم وقافع منزلها بالتشديد من التنزيل المفيد للتكثير والتدرج ، والباقون منزلها بالتخفيف من الانزال ، وقيل إنها معناها بمعنى واحد أي وعد الله عيسى بنزولها عليهم مرة أو مراراً ، ولكنه رتب على هذا الوعد شرطاً

أي شرط . فقال ﴿ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَإِنَّ أَعْدَابَهُ عَذَابًا لَا أَعْدَابَهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ﴾ الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ، مثل ( إنا أعطيناك الكوثر ) فصل لربك وانحر ) والمعنى أن من يكفر منهم بعد هذه الآية التي اقترحوها على الوجه الذي لا يحتمل الاشتباه ولا التأويل ، فإن الله تعالى يعذبه عذاباً شديداً لا يعذب مثله أحداً من سائر كفار العالمين كلهم أو عالمي أمتهم الذين لم يعطوا مثل هذه الآية . وإنما يعاقب الخطيئة والكافر بقدر تأثير الخطيئة أو الكفر ، والبعد فيه عن الشبهة والمعذر ، وما أعطى من موجبات الشكر ، وأي شبهة أو عذر لمن يرى الآيات من رسوله ثم يفترج آية بيينة على وجه مخصوص تشترك في العلم بها جميع حواسه ، وينتفع بها في دنياه قبل آخرته فيعطى ما يطلب أو خيراً منه ثم ينكص بعد ذلك كله على عقبيه ويكون من الكافرين ؟ وقد اختلف مفسرو السلف في المائدة ، أنزلت بالفعل أم لا ؟ فروى عن بعضهم أنها نزلت ، واختلف هؤلاء في الطعام الذي نزل - أي أعطى على وجه المعجزة من الله - فأبهمه بعضهم ، وقيل : هو خبز وسمك ، وصرح بعضهم بأن الخبز من الشعير ، وقيل : خبز ولحم ، وقيل : من ثمار الجنة ، وقيل : كل شيء إلا اللحم وقيل : كان ينزل عليهم طعام أينما ذهبوا كما كان ينزل المن على بني إسرائيل . ولا يصح من أسانيد هذه الروايات شيء ، ولذلك رجح ابن جرير نزولها إنجازاً للوعد وأنه كان عليها ما أكل لانعينه ، بل قال : غير جائز أن يكون سمكاً وخبزاً ، وقال إن العلم به لا ينفع والجهل به لا يضر . ونقول : إذاً أنه يصدق بمثل ما كان ينزل على بني إسرائيل في التيه من المن الذي يجمعونه عن الحجارة ودرق الشجر ، وعبارة ابن عباس عند ابن جرير وابن الأنباري في كتاب الأضداد من طريق عكرمة : كان طعاماً ينزل عليهم من السماء حيثما نزلوا ، ويصدق بما يأتي عن إنجيل يوحنا من إطعام الألوف في عيد الفصح من خمسة أرغفة وسمكتين أكل منها أول ذلك الجمع كآخره

وقال آخرون: إنها لم تنزل البتة . قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : وقال قائلون  
 إنها لم تنزل ، فروى ليث بن أبي سليم عن مجاهد في قوله ( أنزل علينا مائدة من  
 السماء ) قال : هو مثل ضربه الله ولم ينزل شيء . رواه ابن حاتم وابن جرير .  
 قال ابن جرير حدثنا القاسم — هو ابن سلام — حدثنا حجاج عن ابن جريج عن  
 مجاهد قال : مائدة عليها طعام ، وعنه قال : أبوها حين عرض عليهم العذاب أن  
 كفروا فأبوا أن تنزل عليهم . وقال أيضاً : حدثنا ابن المثنى حدثنا محمد بن جعفر  
 حدثنا شعبة عن منصور بن زاذان عن الحسن أنه قال في المائدة : إنها لم تنزل .  
 وحدثنا بشر حدثنا يزيد وحدثنا سعيد عن قتادة قال : كان الحسن يقول لما قيل  
 لهم ( فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين ) قالوا  
 لا حاجة لنا فيها فلم تنزل . وهذه أسانيد صحيحة إلى مجاهد والحسن ، وقد يتقوى  
 ذلك بأن خبر المائدة لا تعرفه النصارى وليس هو في كتابهم ، ولو كانت قد نزلت  
 لكان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله ، وكان يكون موجوداً في كتابهم بالتواتر ولا  
 أقل من الآحاد والله أعلم . اهـ ثم ذكر الحافظ رأى الجمهور وترجيح ابن جرير له  
 وذكر الرازي أن الذين قالوا بنفي نزولها احتجوا عليه بوجهين ذكرهما وأجاب  
 عنهما فقال ( أحدهما ) أن القوم لما سمعوا قوله ( أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من  
 العالمين ) استغفروا وقالوا لا نريد هذا ( والثاني ) أنه وصف المائدة بكونها عيداً لأولهم  
 وآخرهم فلو نزلت لبقى ذلك العيد إلى يوم القيامة . وبعد ذكر قول الجمهور بنزولها  
 لوجوب إنجاز الوعد الجازم غير المعلق — قال : والجواب عن الأول أن قوله ( فمن  
 يكفر بعد منكم فاني أعذبه ) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله ( اني منزلها عليكم )  
 والجواب عن الثاني أن يوم نزولها كان عيداً لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم اهـ  
 أقول : أما جوابه عن الحجة الأولى ففي غير محله لوجهين ( أحدهما ) أنها  
 عبارة عن خبر إن صح لا نرد صحته بكون جملة الوعيد الشرطية غير متممة بجملة الوعد  
 إلا إذا قاله هذان التابعيان الإجماع من قبيل التفسير بالرأى ، والأقرب أن له عندهما  
 أصلاً مرفوعاً ، فالأولى أن يحمل على وجه يتفق مع صدق الوعد ، وهو ( الوجه  
 الثاني ) وذلك بأن يقال : إن جملة الوعيد مرتبة على جملة الوعد اعطفها عليها بالغاء كما بيناه



آثفاً ، وهذا الترتيب كاف لحل الحوار بين علي ترك طلبها بل طلب الاستقالة من انزالها . وما كان مثل الحسن ومجاهد وقتادة ، من أئمة التفسير ليخفي عليهم أن الوعد غير معلق بشرط وأنه إنما جعل الوعيد مرتباً عليه ترتيباً ، وليكنهم رأوا أن هذا سبب كاف في عدم معارضة الوعد لما روي من تنصل القوم واستقالة عنهم من ذلك الطلب وإقالة الله أيام منه . وحينئذ لا يكون عدم انزالها اخلافاً للوعد ، فإن من وعد غيره بشيء وأراد أن ينجزه مرتباً عليه تكليفاً أو تخويفاً جعل الموعد على عدم القبول لا يسمى مخالفاً وأما جوابه عن الحجة الثانية فهو دعوى تحتاج إلى اثبات إذ لا يثبت أنه كان عند

اتباع المسيح عيد المائدة إلا بنص عن المعصوم أو نقل يعتمد به من تاريخهم ، وسيأتي ما عند النصاري من ذلك وأنه ليس بعيد ليوم نزول المائدة . والظاهر أن الرازي لم يطلع عليه ، ومنه يعلم ما في قول الحافظ ابن كثير : ان النصاري لا تعرف خبر المائدة وأنه ليس في كتابهم المقدس عندهم ، نعم ان كتبهم أو كتبهم ليس لها أسانيد متصلة لا بالتواتر ولا بالأحاديث ، ولكن يقال مع ذلك انه لو كان لسلفهم عيد عام للمائدة لكان من الشعائر التي تتوفر الدواعي على نقلها بالقول والعمل ، ويحجب بأنه يجوز أن يكون المراد بالعيد اجتماع الحوار بين وأمثالهم أصلاً ونحوها كما قيل ، فان هذا يجوز أن ينسى لا خلفائهم أيام في زمن الاضطهاد ، أو بأن الذين أظهروا النصرانية بعد استخفاء أهلها بالاضطهاد لا يدخلون في عموم قوله ( وآخرنا ) لأنهم بدلوا وهو الذي أجاب به الرازي ، أو بأن المراد بالعيد الذكرى والموعظة لمؤمنهم المتبعين له عليه السلام كما تقدم عن سلمان (رض)

ويجوز أيضاً أن يكون العيد بغير اسم المائدة ، وأن يكون معنى قوله « تكون لنا عيداً » تكون طعاماً للعيد ، وهو يصدق باطعامه العدد الكثير من الخبز والسمك القليل في عيد الفصح كما يأتي قريباً

ثم ان كتب النصاري من الانجيل وغيرها قسماً ، أحدها قانوني وهو ما أقرته الكنيسة واعتمدته ، والثاني غير قانوني وهو ما رفضته الكنيسة ولم تعتمد ، ومنه انجيل برنابا الذي صرح فيه بالتوحيد الخالص والبشارة بنبوة محمد ﷺ وانجيل الطولوية الذي ذكر فيه مسألة جملة هيثة من الطين كهيئة الطير نفخ فيها

فطارت ، فيجوز أن يكون خبر هذه القصة في بعض الاناجيل التي رفضتها الكنيسة وفقدت بعد ذلك ، وقد صرح يوحنا في انجيله بأن الآيات التي عملها المسيح كثيرة لو كتبت كلها لا يسمع العالم الكتب المكتوبة - وإنما نرى بعض أصحاب الاناجيل الأربعة المعتمدة كتب منها ما لم يكتبه الآخرون

وقد صرحوا بأن أكثر كلام المسيح كان أمثالا ورموزاً ، ويعدون من هذه الرموز كل ماورد من خبر الأكل والشرب في المملوكوت وكذلك بعض النصوص في الأكل والشرب في الدنيا ، فما يدرينا أنهم أشاروا إلى هذه القصة ببعض التأويلات حسب فهمهم واعتقادهم إذ كانوا ينفقون ذلك بالمعنى ثم قل عنهم بالترجمة وقد فقدت الأصول ولا يعلم عنها شيء يقينى كما بينا ذلك من قبل بالنقول عنهم وأنا أذكر هنا ما في هذه الاناجيل بمعنى قصة المائدة : جاء في أول الفصل

السادس من انجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام ذهب إلى بحر الجليل (بحيرة طبرية) وتبعه خلق كثير لأنهم رأوا آياته ، فصعد إلى جبل وجلس هناك مع تلاميذه - وهم الحواريون - قال يوحنا ( ٤ ) كان الفصح عيد اليهود قريباً ٥ فرفع يسوع عينيه ونظر أن جمعاً كثيراً مقبل إليه فقال لفيلبس من أين نبتاع خبزاً لياكل هؤلاء ٦ ؟ وإنما قال هذا ليمتحنه لأنه هو علم ما هو مزع أن يفعل ٧ أجابه فيلبس لا يكفيهم خبز بمئتي دينار لياخذ كل واحد منهم شيئاً يسيراً ٨ قال له واحد من تلاميذه وهو أندراوس أخو سمعان بطرس ٩ هنا غلام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان ولكن ما هذا لمثل هؤلاء ١٠ فقال يسوع اجعلوا الناس يتكئون ، وكان في المكان عشب كثير فاتكأ الرجال وعددهم خمسة آلاف ١١ وأخذ يسوع الارغفة وشكر ووزع على التلاميذ والتلاميذ على المتكئين ، وكذلك كل من السمكتين بقدر ما شاءوا ) ثم بين أن المسيح عاتب التلاميذ على الشبع من ذلك الخبز وقال ( ٢٧ ) اعملوا لا لاطعام البائس بل لاطعام الباقي ، للحياة الابدية التي يعطيكم ابن الانسان لان هذا الله الأب قد ختمه ٢٨ فقالوا له ماذا نفعل حتى نعمل أعمال الله ٢٩ أجاب يسوع وقال لهم هذا هو عمل الله أن تؤمنوا بالذي هو أرسله ٣٠ فقالوا له فأية آية تصنع لنرى ونؤمن بك ماذا تعمل ٣١ ؟ آباؤنا أكلوا المن في البرية كما هو مكتوب أنه أعطاهم



خبزاً من السماء لياكلوا ٣٢ فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء بل أبى يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء ٣٣ لان خبز الله هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم ٣٤ فقالوا أعطنا في كل حين هذا الخبز ٣٥ فقال لهم يسوع أنا هو خبز الحياة من يقبل إلى فلا يجوع ومن يؤمن بى فلا يظمأ أبداً ٣٦ وليكنفى قلوبكم انكم قدراً يتمونى ولستم تؤمنون الخ القصة وفيها تكرار أنه هو خبز الحياة النازل من السماء لا المن الذى نزل على أجدادهم ، وان من يأكل جسده ويشرب دمه فله الحياة الأبدية لأنه يثبت فيه

فهذه القصة أولها في المائدة المادية ، وآخرها في المائدة الروحية ، وهى قد وقعت في عيد الفصح المتفق عليه عند اليهود والنصارى إلى اليوم ، ولا يزال النصارى يحتفلون به ويأكلون فيه خبزاً ويشربون خمرًا باسم المسيح ويسمونه العشاء الربانى . فهذا تخرىف منهم لهذه الآية بين الله أصله عندهم ، ونحن نعتقد أن القرآن مهيم على كتبهم ، فما حكماء عن أنبيائهم فهو الحق اليقين ، وما انفاه فهو المنفى الذى لا يقبل النبوت . ومن الغريب أن يوحنا يثبت هنا أن التلاميذ قالوا للمسيح بعد ما رأوا إطعامه العدد الكثير من الطعام القليل : آية آية تصنع لى تؤمن بك ، وأنه قال لهم : انكم قدراً يتمونى ولستم تؤمنون . فهذا يوافق قول من قال انهم سألوا المائدة امتحاناً ولم يكونوا مؤمنين حقاً كما ادعوا وهو ظاهر الآيتين هنا وإنما استدللنا على صحة إيمانهم بتسميتهم حواريين وبما فى آل عمران والصف ، على أنه حكاية عنهم أيضاً . والله أعلم بالسرائر

( ١١٩ ) وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قَاتِلُ النَّاسِ اتَّخِذُونِى وَأُمِّى إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ؟ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُونُ لِى أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقِّ ، إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ، تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَا أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ، إِنَّكَ أَنْتَ عَٰلِمُ الْغُيُوبِ (١٢٠) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِى بِهِ : أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ،

وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ  
الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٢١) إِنَّ تَعَذُّبَهُمْ  
فَائِهِمْ عِبَادُكَ ، وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٢٢)  
قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ، لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ  
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ،  
ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢٣) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ،  
وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ \*

انصال هذه الآيات بما قبلها جلي ظاهر ، والخطاب للنبي ﷺ فقله تعالى

﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ معطوف على قوله تعالى « إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ » الخ والمعنى اذكر أيها الرسول للناس يوم يجمع الله الرسل فيسألهم جميعاً عما أجابتهم به أمهم ، إذ يقول لعيسى اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك الخ و إذ يقول له بعد ذلك : أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ؟ أَيْ يَسْأَلُهُ : أَقَالُوا هَذَا الْقَوْلَ بِأَمْرٍ مِنْكَ أَمْ هُمْ افْتَرَوْهُ وَابْتَدَعُوهُ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ؟

ومعنى قوله « مِنْ دُونِ اللَّهِ » كائنين مِنْ دُونِ اللَّهِ - أو حال كونهم متجاوزين بذلك توحيد الله وإفراده بالعبادة . فهذا التعبير يصدق باتخاذ إله أو أكثر مع الله تعالى وهو الشرك ، فإن عبادة الشريك المتخذ ، غير عبادة الله خالق السموات والأرض ، سواء اعتقد المشرك أن هذا المتخذ ينفع ويضر بالاستقلال - وهو نادر - أو اعتقد أنه ينفع ويضر باقدار الله إياه وتنفو يضره بعض الأمر إليه فيما وراء الأسباب ، أو بالوساطة عند الله أي بحمله تعالى بما له من التأثير والكرامة على النفع والضرر ، وهو

﴿ وَاُفَقِ عِدَّةَ السُّورَةِ عِنْدَنَا مَا اعْتَمَدَهُ الْبَصَرِيُّونَ كَمَا تَقْدِمُ بَيَانُهُ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِهَا

الأكثر الذي كان عليه مشركو العرب عند البعثة كما حكى الله عنهم في قوله ( ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ) وقوله ( والذين اتخذوا من دونه أولياء : ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زافى ) الخ - ولما يوجد في متعلمي الحضر من يتخذ إلهاً غير الله متجاوزاً بعبادته الإيمان بالله الذي هو خالق الكون ومدبره ، فإن الإيمان الفطري المفروس في غرائز البشر هو أن تدبر الكون كله صادر عن قوة غيبية لا يدرك أحد كنهها ، فالموحدون أتباع الرسل يتوجهون بعبادتهم القولية والفعلية إلى صاحب هذه القوة الغيبية وحده ، معتقدين أنه هو الفاعل المطلق وحده ، وإن كان فعله ينسب إلى غيره فأنما ينسب إليه كذباً أو على أنه فعله بأقدار الله إياه عليه وتسخيره له بمقتضى سننه في خلقه ، التي قام بها نظام الأسباب والمسببات بمشيئته وحكمته ، والمشركون يتوجهون نارة إليه وتارة إلى بعض ما يستكبرون خصائصه من خلقه ، كالشمس والنجم ، وبعض مواليد الأرض ، وتارة يتوجهون إليهما معاً فيجملون الثاني وسيلة إلى الأول : ومن يشعر بسلطة غيبية تتجلى له في بعض الخلق فهو يخشى ضررها ويرجو نفعها ، ولا يمتد نظر عقله ولا شعور قلبه إلى سلطة فوقها ، ولا يفكر في خلق هذه الأكوان ، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان ، فلا يمد من العقلاء المستعدين لفهم الشرائع وحقائق الدين ، على أنه يصدق عليه أنه اتخذ إلهاً من دون الله ، ولكن هذا النوع من اتخذ غير مراد هنا لأن الذين شرعوا للناس عبادة المسيح وأمه كانوا من شعوب مرتقية حتى في وثنيها ، ولها فلسفة دقيقة فيها ، وهم اليونان والرومان ، وبعض اليهود المطلعين على تلك الفلسفة جيد الاطلاع . وجملة القول : أن اتخذ إله من دون الله يراد به عبادة غيره سواء كانت خالصة لغيره أو شركة بينه وبين غيره ، ولو بدعاء غيره والتوجه إليه ليكون واسطة عنده (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء) أما اتخذهم المسيح إلهاً فقد تقدم بيانه في مواضع من تفسير هذه السورة ، وأما أمه فعبادتها كانت متفقاً عليها في الكنائس الشرقية والغربية بعد قسطنطين ، ثم أنكرت عبادتها فرقة البروتستانت التي حدثت بعد الاسلام بعدة قرون .

ان هذه العبادة التي يوجهها النصارى إلى مريم والدة المسيح (عليهما السلام) منها

ما هو صلاة ذات دعاء وثناء، واستغاثاة واستشفاع، ومنها صيام ينسب إليها، ويسمى باسمها، وكل ذلك يقرن بالخضوع والخشوع لذكرها ولصورها وتماثيلها، واعتقاد السلطة الغيبية لها التي يمكنها بها في اعتقادهم أن تنفع وتضر في الدنيا والآخرة بنفسها أو بوساطة ابنها، وقد صرحوا بوجوب العبادة لها، ولكن لا تعرف عن فرقة من فرقهم إطلاق كلمة (إله) عليها، بل يسمونها (والدة الإله) ويصرح بعض فرقهم بأن ذلك حقيقة لا مجاز، والقرآن يقول هنا: إنهم اتخذوها إلهين، والاتخاذ غير التسمية، فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعاً، وبين في آية أخرى أنهم قالوا (إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم) وذلك معنى آخر. وقد فسر النبي ﷺ قوله تعالى في أهل الكتاب (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) أنهم اتبعوهم فيما يحلون ويحرمون لا أنهم سموهم أرباباً.

وأول نص صريح رأيناه في عبادة النصاري لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم الأرثوذكس، وقد اطلعت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البهندي) وأنا في أول العهد بمهام التعليم. وطوائف الكاثوليك يصرحون بذلك ويفخرون به، وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجالتهم (المشرق) بصورتها وبالنقوش الملونة إذ جماعته تذكراً لمرور خمسين سنة على إعلان البابا بيوس التاسع أن مريم البتول «حبل بها بلادنس الخطية» وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية، ومنه قول (الأب لويس شيخو) في مقالة له فيه عن الكنائس الشرقية «إن تعبد الكنيسة الأرمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور» وقوله «قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتول المخبوطة أم الله» (\*)

(\*) إذا أردت نصاً من نصوص بعض فرقهم على هذه العبادة وما يستدلون به على أصلها وحقيقتها عندهم على طريقهم في الاستدلال من العهد العتيق على عقائدهم فتأمل ما نشر في العدد الرابع عشر من مجلد السنة الخامسة من مجلة المشرق الكاثوليكية البيروتية بقلم «الأب انستاس الكرملي» وهو مقال موضوعه (أصل رهبانية الكرملي) فقد صرح فيه بأن لعبادة مريم العذراء أصلاً في العهد العتيق، وجعل عنوان أول فصل من هذا المقال «قدم التعبد للعذراء» وذكر في أوله عبارة سفر التكوين في عداوة الحية للمرأة ونسبها وفسر المرأة بالعذراء ثم قال: =

من يسمع أو يقرأ سؤال الله تعالى لميسى عن عبادة الانصارى له ولأمة تتوق نفسه إلى معرفة جوابه عليه السلام ، وتتوجه إلى السؤال والاستفهام ، فلذلك جاء كأمثاله بأسلوب الاستئناف ﴿ قال سبحانك ﴾ بدأ عليه السلام جوابه بتنزيهه إلهه وربه عز وجل عن أن يكون معه إله ، خلافاً لمن قال : إن التنزيه هنا إنما هو عن ذلك القول المسئول عنه ، فذهب إلى أن معنى الجملة : أنزهك تنزيها لا ثقتاً من أن أقول ذلك ، أو من أن يقال ذلك في حقك ، وظن أن هذا هو الذي يقتضيه سياق النظم ، وستعلم ما فيه من الضعف ، وأن ما اخترناه هو الحق .

وكلمة « سبحان » قيل إنها علم للتسبيح ، وقيل : إنها مصدر لسبح الثلاثي كالغفران ، واستعملت مضافة باطراد إلا ما شذف الشعر ، والتسبيح تنزيه الله تعالى عما لا يليق به ، وهو من مادة السبح والسباحة وهي الذهاب السريع البعيد في البحر أو البر ، ومن الثاني سبح الخيل وقالوا فرس سبوح ( كصبور ) ومثله التقديس من القدس وهو الذهاب البعيد في الأرض ، ثم استعمل التسبيح والتقديس في التنزيه قالوا : إن التسبيح يدل على الأبعاد ولكن عن كل شر وسوء . ولذا خص تنزيه الله

== ألا ترى أنك لا ترى من هذا النص شيئاً ينوه بالعدراء تنويهاً جلياً إلى أن جاء ذلك النبي العظيم إيليا الخي فأبرز عبادة العدراء من حيز الرمز والإيهام ، إلى عالم الصراحة والتبيان ثم فسر هذه الصراحة وهذا التبيان بما في سفر الملوك الثالث ( بحسب تقسيم السكاتوليك ) من أن إيليا حين كان مع غلامه في رأس الكرمل أمره سبع مرات أن يتطلع نحو البحر ، فأخبره الغلام بعد تطلعه المرة السابعة أنه رأى سحابة قدر راحة الرجل طالعة من البحر . وقال ( أى السكاتيب للمقال ) في تلك الغزوة من السحاب « فن ذلك النشء » ( أول ما ينشأ من السحاب ) ؟ قالت إن هو إلا صورة مريم على ما أحقه المفسرون بل وصورة الحبل بلا دنس أصلي الخ ثم قال « هذا هو أصل عبادة العدراء في الشرق العزيز ، وهو يرتقى إلى المئة العاشرة قبل المسيح ، والفضل في ذلك عائد إلى هذا النبي إيليا العظيم » ثم قال « ولذلك كان أجداد الكرمليين أول من آمن أيضاً بالإله يسوع بعد الرسل والتلاميذ وأول من أقام للعدراء معبداً بعد انتقالها إلى السماء بالنفس والجسد »

تعالى ، ويقابله الآمن ، فهو يدل على الأبعاد ولكن عن كل خير ، وكذلك لفظ الأبعاد والبعد غلب استعماله في مقام الشر ( ألا بعداً لعاد قوم هود ) ( أولئك في ضلال بعيد ) قال الراغب : والتسبيح تنزيه الله تعالى ، وأصله المر السريع في عبادة الله تعالى ، وجعل ذلك في فعل الخير ، كما جعل الأبعاد في الشر ، فقليل أبعده الله ، وجعل التسبيح عاماً في العبادات قولاً كان أو فعلاً أو نية . اهـ ثم أورد الشواهد من الآيات على إطلاق التسبيح بمعنى الصلاة وبمعنى الدلالة على التنزيه كتسبيح السموات والأرض وما فيها . والمراد بتسبيح النية العلم والاعتقاد . وفي كلمة « سبحانك » - ومثلها سبحان الله - مبالغة في هذا التنزيه أي مبالغة : إذ تدل على المبالغة بمادتها الدالة بأخذها الاشتقاق على البعد والايغال والسبح الطويل ، في هذا البحر المديد الطويل ، وبصيغتها الأصلية وهي التسبيح - التي هي مسمى اسم المصدر ( سبحان ) ومدلوله - فإن التفعيل يدل على التكثير ، ثم بالمدول عن هذه الصيغة التي هي مصدر إلى الاسم الذي جعل علماً عليها - على قول ابن جني - فإن اسم المصدر يدل على تأكيد معنى المصدر وثباته وحقيقته ، لأن مدلوله هو لفظ المصدر ، فانتقال الذهن منه إلى المصدر ومن المصدر إلى المعنى بمنزلة تكرار لفظ المصدر ، بل هو أبلغ وأدل على إرادة الحقيقة دون التجوز ، ولم أراحداً سبقني إلى بيان هذا على كونه في غاية الظهور عند من تأمله ( ومن شدة الظهور الخفاء ) قلنا : ان عيسى عليه السلام بدأ جوابه بتنزيه الله عز وجل عن أن يكون معه إله ، فأثبت بهذا أنه على علم يقيني ضروري بأن الله تعالى منزّه في ذاته وصفاته عن أن يشارك في ألوهيته ، وانتقل من هذا إلى تبرئة نفسه العالمة بالحق عن قول ما ليس له بحق ، فقال :

﴿ ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾ أي ليس من شأني ولا مما يصح وقوعه مني أن أقول قولاً ليس لي أدنى حق أن أقوله ، لأنك أيدتني بالمصحة من مثل هذا الباطل ولا يخفى أن هذا أبلغ في البراءة من نفي ذلك القول وانكاره انكاراً مجرداً ، لأن نفي الشأن يستلزم نفي الفعل نفيّاً مؤيداً بالدلائل ، فهو بتنزيه الله تعالى



٣٣٦ إضافة نفس الى الله . دعوة عيسى الى التوحيد الخالص ( تفسير ج ٧ )

أولا أثبت ان ذلك القول الذى سئل عنه - تمهيداً لإقامة الحجة على من اتخذوه وأمه إلهين - قول باطل ليس فيه شائبة من الحق ، ثم قفى على ذلك بأنه ليس من شأنه ولا مما يقع من مثله أن يقول ما ليس له بحق ، فنتيجة المقدمتين الثابتتين انه لم يقل ذلك القول

ثم أكد هذه النتيجة بحجة أخرى قاطعة على سبيل الترقى من البرهان الأدنى الراجع الى نفسه وهو عصمته عليه السلام ، الى البرهان الأعلى الراجع

الى ربه العلام ، فقال ﴿ إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ﴾ أى إن كان ذلك القول قد وقع منى فرضاً فقد علمته ، لأن علمك محيط بكل شيء ، تعلم ما أسره وأخفيه فى نفسى ، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت اليه فعلمه منى غيرى ؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التى لا تهدينى إليها بنظر واستدلال كسبى ، إلا ما تظهرنى عليه بوحي وهى . قيل ان إضافة كلمة « نفس » الى الله تعالى من باب المشاكلة ، على أنها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) ( ويحذركم الله نفسه ) وقيل انها بمعنى الذات ، والمهم فهم المعنى من هذا الاطلاق . وتنزيه الله تعالى عن مشابهة نفسه لأنفس خلقه معروف بالقل والعقل ، فاستشكال اطلاق الوحي للاسماء مع هذا الضرب من الجهل ﴿ إنك أنت علام الغيوب ﴾ أى إنك أنت المحيط بالعلوم الغيبية وحدك ، لأن علمك المحيط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن علم ذاتى لا منتزع من صور المعلومات ، ولا مستفاد بتلقين ولا بنظر واستدلال ، وإنما علم غيرك منك لا من ذاته ، فاما أن يناله بما آتته من المشاعر أو العقل ، وإما أن يتلقاه مما تهيه من الإلهام والوحي ، أى وقد علمت أنى لم أقول ذلك القول . وشرط « إن » لا يقتضى الوقوع ثم انه بعد تنزيه ربه ، وتبرئة نفسه ، وإقامة البرهانين على براءته ، بين حقيقة ما قاله لقومه ، لأن الشهادة عليهم لا تكون تامة كاملة ، بحيث تظهر لهم هنالك حجة الله البالغة ، إلا ثابته ما كان يجب أن يكونوا عليه من أمر الدين والتوحيد بعد نفي ضده ، فكان من شأن السامع لما سبق من النفى أن يسأل عما قاله فى موضوعه

ولذلك قال ﴿ ما قلت لهم إلا ما أمرنى به - أن اعبدوا الله ربي وربكم ﴾

فهذا قول يتضمن إنكار أن يكون أمرهم بالتخاذله وأمه إلهين وإثبات ضده ، أى ماقلت لهم فى شأن الإيمان وأصل الدين وأساسه الذى يبنى عليه غيره ولا يعتد بغيره دونه ، إلا ماأمرتنى بالتزامه اعتقاداً وتبليغاً وهو الأمر بعبادتك وحدك مع التصريح بأنك ربى وربهم ، وأنى عبد من عبادك مثلهم ، أى إلا أنك نخصصتنى بالرسالة اليهم فقونه « أن اعبدوا الله » تفسيره الأمور به ، وإنما قال « ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به » ولم يقل ماأمرتهم إلا بما أمرتنى به ، أدبا مع الله تعالى ومراعاة لما ورد فى السؤال « أأنت قلت »

﴿وكنتم عليهم شهيدياً ما دمت فيهم﴾ أى وكنتم قائماً عليهم أراقبهم وأشهد على مايقولون ويفعلون فأقر الحق وأنكر الباطل مدة دوام وجودى بينهم ﴿فلما توفيتنى

كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد﴾ أى فلما توفيتنى اليك كنت أنت المراقب لهم وحدك إذ انتهت مدة رسالتى فيهم ومراقبتى لهم وشهادتى عليهم فلا أشهد على ماوقع منهم وأنا لست فيهم ، وأنت شهيد عليهم وشهيد بينى وبينهم ، بما أنك شهيد على كل شئ ، فى ملكك ، وأنت أكبر شهادة ممن تجعلهم شهداء من خلقتك ( قل أى شئ أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بينى وبينكم )

وقد مر فى هذه السورة مايزكى تبرئة عيسى عليه السلام لنفسه ويؤيد قوله هنا ، وذلك قوله تعالى ( ٧٥ ) لقد كفر الذين قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح : يا بنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم ، إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار ) فجملة « وقال المسيح يا بنى اسرائيل » الخ حالية ، أى قالوا فوهم ذلك والحال أن المسيح أمرهم بضده ، وهو أن يعبدوا الله وحده

وفى أناجيلهم من بقايا التوحيد الذى أمرهم به مارواه يوحنا فى إنجيله عنه وهو قوله عليه السلام ( ١٧ : ٣ ) وهذه هى الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقى وحدك ، ويسوع المسيح الذى أرسلته ) وفى إنجيل برنابا من تجريد التوحيد والاستدلال عليه بالآيات البينات ما هو جدير بأن يكون وحياً صحيحاً من الله تعالى



إلى رسوله عيسى عليه الصلاة والسلام

ولما كان المراد من السؤال الذي أجيب عنه بهذا الجواب هو إقامة الحججة التي يظهر بها عدل الله تعالى يوم القيامة فيما يجزى به من اتخذ عيسى وأمه إلهين وغيرهم من قومه فوض عليه السلام أمر الجزاء إليه تعالى بحسب ما تقتضيه شهادته تعالى وصفاته

فقال ﴿إِنْ تَعَذَّبْهُمْ فَاتِهِمْ عِبَادَكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ أى إن تعذب أولئك الناس الذين أرسلتني إليهم فبلغتهم ما أمرتني به من توحيديك وعبادتك وحدك ، فضل من ضل منهم ، وقالوا ما لم أقله لهم ، واهتدى من اهتدى منهم فلم يعبدوا معك أحداً من دونك ، فانهم عبادك وأنت ربهم الأولي والأحق بأمرهم ولست أنا ولا غيري من الخلق بأرحم بهم ، ولا أعلم بحالهم ، وإنما تجزيهم بحسب علمك بظواهرهم وبواطنهم ، فأنت أعلم بالمؤمن الموحد ، والمشرک المثلث والطائم الصالح ، والعاصي الغاسق ، والمقر للكفر والفسق والمنكر لهما ، وأنت عالم الغيب والشهادة تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون . ولا تظلم أحداً مثقال ذرة فالمراد إذاً إن تعذب فانما تعذب من يستحق التعذيب منهم ، ولا يمنع إرادة هذا المعنى إطلاق الضمير الراجع إلى جملتهم فإنه ضمير الجنس الذي يصدق ببعض الأفراد وهو لم يرد بصيغة من صيغ العموم ، ولذلك أطلقه في المقابل ، وهو قوله «وإن تغفر لهم إلخ» أى وإن تغفر فانما تغفر لمن يستحق المغفرة منهم ، فإنك أنت العزيز أى القوى الغالب على أمره ، الحكيم فى جميع تصرفه وصنعه ، فيضع كل حكم وجزاء وفل فى موضعه ، وهو أعلم بموضع العدل ، وموضع الرحمة والفضل

وهذا التوجيه أظهر من قول بعضهم: إن تعذب من أشرك منهم فانهم عبادك وإن تعذب من آمن منهم فانك أنت العزيز الحكيم . فإن هذا تعيين لمن يعذبه ومن يغفر له ينافيه إطلاق ضمير الجنس فى مقام التفويض الذى مهد له بالبراءة مما قالوه فيه وفى أمه . مخالفاً لما بلغهم عن ربه ، وإثبات أن الله تعالى هو الرقيب عليهم والشهيد على كل شئ . يقع منهم ومن غيرهم فكأنه قال لربه : إنك أنت العليم الحكيم بما كان منهم مدة وجودى بينهم وبعثوفاتى وأنت الشهيد عليهم ولا شهادة أكبر ولا أصدق من شهادتك ، فهما توقعه فيهم من عذاب فلا دافع له من دونك إذ لا يوجد أحد

أرحم منك بعبادك فيرحمهم أو يسألك أن ترحمهم ، ومهما تمنعهم من مغفرة فلا يستطيع أحد حرمانهم منها بحوله وقوته ، لأنك أنت العزيز الذي يغلب ولا يُغلب ويمنع من شاء ما شاء ولا يُمنع ، ولا يتحويلك عن إرادتك فأنت الحكيم الذي تضع كل شيء موضعه ، فلا يمكن لأحد غيرك أن يرجعك عنه ، بناء على أن غيره أولى منه . فمن ذا الذي يستطيع الاستدراك أو الافتيات عليك ؟

فهذا بيان ما يقتضيه النفويض المطلق إلى الله تعالى وحده ، بل أقول: إن في جزاء الشرط الأول إشارة إلى أن تعذيب من يظن المخلوقون أنهم يستحقون المغفرة إن وقع من الله فلا يكون إلا عدلاً . لأنهم عباد الله المضافون إليه . ومن شأن هذه الاضافة أن تفيدهم مغفرة منه ورحمة ، يدل على ذلك قوله تعالى ( يا عبادي لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون ) ( يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً ) إنه هو الغفور الرحيم ) وأمثالها من الآيات التي أضيف فيها لفظ عباد إلى الله فإذا وقع عليهم العذاب فلا بد أن يكون سببه الذي خفي عن المخلوقين عظيماً ، فالأذنب النفويض - وفي جزاء الشرط الثاني إشارة إلى أن المغفرة إن أصابت من يظن المخلوقون أنه يستحق العذاب فلا تكون من الله تعالى إلا لغاية اقتضتها عزة الألوهية ، وحكمة الربوبية فلا عبرة بالظواهر التي تبدو للمخلوقين بالنسبة إلى علم علام الغيوب وحكمته ولا سيما في ذلك اليوم ، فالواجب أن يفوض إليه الأمر كله ، يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وبهذا تنجلي نكتة اختيار ( العزيز الحكيم ) هنا على ( الغفور الرحيم ) على خلاف ما يظهر بآدى الرأي من أسلوب القرآن في مراعاة مناسبة المقام في قرن الأسماء الإلهية بالأفعال والأحكام كأن تقدم بيانه في تفسير ( ٥ : ٤١ ) والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ٢٤ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم ) فذكر عيسى عليه السلام لاسمى الله ( العزيز الحكيم ) في جزاء شرطية المغفرة كذكره لكلمة ( عبادك ) في جزاء شرطية التعذيب ، كل منهما وقع في محله الذي تقتضيه البلاغة في مقام النفويض فكان حجة له ، ولو أراد بكلامه الشناعة والاسترحام لمكس ولكل مقام مقال ، ولولا هذا لكان كل منهما اعتراضاً على الرب ، أو تعريضاً بحكمه جل وعز ، وحاشا لعيسى عليه الصلاة والسلام من ذلك .

ولما غفل من غفل من المفسرين عن هذا مع تصريح بعضهم بأن الكلام في تفويض الأمر إلى الله تعالى استشكوا العبارة ، وحاووا فيما فهموه من دلالتها على جواز غفران الشرك ، وطفقوا يتلمسون النكتة لترتيب الغفران على صفتي العزة والحكمة ، دون ما يتبادر من ترتيبه على صفتي المغفرة والرحمة ، واستنجدوا مذاهبهم الكلامية في ذلك فانجدت مفسري الأشعرية بما استطالوا به على مفسري المعتزلة فقالوا : إن المعنى إن تمنبهم فإنهم عبيدك ، والملاك يتصرف بعبيدته كما يشاء . فلا يسأل ولا يعترض عليه ، وإن عذب أكلهم إيماناً وإسلاماً وإحساناً ، وقال بعضهم : إن المراد فإنهم عبيدك الأرقاء في أسر ملكك . الضملاء المأجرون عن الامتناع من عقابك ، وإن تغفر لهم ما كان من شركهم وكفرهم وما يتبعه من سوء أعمالهم فإنك أنت القوي القادر على ذلك الحكيم فيه من حيث إن المغفرة مستحسنة لكل مجرم . قاله أبو السعود : وقال الألوسي : والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول ، بل متى كان المجرم أعظم جرماً كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم ، وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات آخر . اهـ وظاهر هذا أن حكم الشرع في هذا الأصل من أصول الدين على خلاف المعقول وليس كذلك .

وأجاب الرازي عن الاشكال الموهوم بأربعة وجوه (أحدها) أن ما ذكر في سؤال الله لعيسى يعلم منه أن قوماً من النصاري حكموا عنه ما هو كفر — وما كى الكفر ليس بكافر بل مذنب بكذبه في هذه الحكاية فلم هذا طلب المغفرة له وهذا وجه أملاه عليه ما اعتاد من الجدل في الألفاظ وهو غافل عن حال من حكى الله عنهم ذلك القول ، وهو أنهم يدعون ألوهية المسيح ، ويعبدونه ويعبدون أمه ، وعن حال من حكموه هم عنه ، وهو أنه رسول الله إليهم ، وحكاية الشرك والكفر عن الرسول كفر في نفسه ، ويستلزم إما الكفر بالرسول وإما الأخذ بما حكى عنه من الكفر .

(الثاني) قوله « إنه يجوز — على مذهبنا — من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والمباعد النار . لأن الملاك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه ، فذكر

عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله وترك التعرض والاعتراض بالكلمة ، ولذا ختم الكلام بقوله ( فانك أنت العزيز الحكيم ) يعني أنت قادر على ما تريد ، حكيم في كل ما تفعل ، لا اعتراض لأحد عليك ، فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية . وقوله ( ان الله لا يغفر الشرك ) (\*) فنقول : ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة ، قالوا لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب ، وليس في إسقاطه على الله مضره ، فوجب أن يكون حسنا . بل دل الدليل السمي في شرعنا على أنه لا يقع ، فلهذا الدليل السمي ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام اه بحروفه

وهذا الوجه مخالف للمعقول والمنقول من نصوص القرآن وصحاح الأحاديث من عدة وجوه لا حاجة في هذا الموضوع إلى تفصيلها <sup>(١)</sup> وترجيح مذهب السلف وأهل الأثر بها على مذهب الأشاعرة في موضوع إثبات العدل والحكمة لله تعالى - لا عليه - وتنزيهه عن ضدهما ، ولا إلى بيان كون العدل والحكمة لا يعقل أن يتحققا فيمن لا فرق في أفعاله بين الاضداد ، بحيث يكون الضدان عنده في الحسن والعدل والحكمة سواء ، ولكننا نقول : ان حاصل هذا الوجه أن عيسى عليه السلام يجوز ويستحسن الغفران للمشركين من قومه ، بناء على أنه حسن معقول في نفسه ، وأنه لا يوجد مانع يمنع منه في شرعه . وهذا بخالف نص قوله تعالى المتقدم في هذه السورة ( لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم - وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار ) ثم ان هذا الوجه يقتضي اختلاف دين الله الواحد ، في هذا الأصل من أصول العقائد ، وأن تكون ملة محمد ﷺ أبعد من ملة عيسى عن رحمة الله ومغفرته ! والنصوص تدل على أنها أجدر من غيرها بهذه السعة ، ومنها مسألة غفران الشرك لو كان مما يشرعه الله ويرضاه ، لأن من جاء بها هو الذي خاطبه

(\*) كذا في نسختنا المطبوعة ولعل الأصل : وقوله ( ان الله لا يغفر أن يشرك

به ) والا فهو حكاية لقول الله تعالى بمناه

(١) تقدم شيء من ذلك في ص ٣٨٣ ج ٦ تفسير

الله تعالى بقوله ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) وقال فيه انه يضع عن اليهود والنصارى إصرهم والاخلال التي كانت عليهم  
وأما الوجه الثالث من أجوبة فمبنى على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ،  
وهو يسمى البطلان ، ، ولو صح لقل إن المهود في القرآن أن تقرر المغفرة للتائبين  
بذكر المغفرة والرحمة لا بذكر العزة والحكمة

وأما الوجه الرابع فهو مبنى على ما روى عن السدي مخالفا للجهمور من أن هذا السؤال والجواب في الآيات كانا بعد رفع عيسى إلى السماء ( قال في تصويره ) يعنى ان توفيتهم على الكفر وغذبتهم فانهم عبادك فلاك ذلك ، وإن أخرجتهم بتوفيتك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلاك أيضاً ذلك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اهـ

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذي قبله فجميع ما أورده الرازى من الوجوه ضئيف ، وما كان ليخفى ضئيف بل سقطها وبطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر ، وإطلاعه الواسع ، لولا عصبية المذاهب . ولكن قوله في أثناء شرح الوجه الثاني ان مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الأمر إلى الله عز وجل هو الحق المبين ، وقد هدانا الله تعالى إلى تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبين .  
وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئاً من الشفاعة لقومه ويؤيد هذا عدة أحاديث ( منها ) حديث عبد الله بن عمرو بن العاص في صحيح مسلم « أن النبي ﷺ قال قول الله تعالى في إبراهيم عليه السلام ( رب إنهن أضلان كثيراً من الناس فمن تبمنى فانه منى ) الآية ، وقول عيسى عليه السلام ( إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ) فرفع يديه وقال : اللهم أنتى أمتى . وبكى فقال الله عز وجل يا جبرائيل اذهب إلى محمد - وربك أعلم - فسله ما يبكيك ؟ فأتاه جبريل فسله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال - - وهو أعلم - فقال الله يا جبريل اذهب إلى محمد فقل انا سنرضيك في أمرك ولا نسوءك » ( ومنها ) حديث ابن عباس في صحيح البخارى قال فيه « ألا وانه يجاء برجال من أمتى يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابى ، فيقال : انك لا تدري ما أحدثوا

بعدك ، فأقول كما قال العبد الصالح ( وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم - الى قوله - الحكيم ) قال فيقال : انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم « وفي حديث أبي هريرة عند البخارى وغيره بهذا المعنى زيادة « فأقول بعداً لهم وسحقاً » وقد ورد هذا المعنى في عدة أحاديث في الصحيح والسنن في ألفاظها بعض اختلاف لا يغير المعنى . منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ يذادون ، أى يطردون عن الحوض . واختلاف العلماء فيهم فقليل هم الذين ارتدوا بعده عن الإسلام وقتلهم أبو بكر ، وقيل هم المنافقون ، وقيل هم المبتدعة ( ومنها ) حديث أبى ذر عنده أحد والنسائي وابن مردويه « أنه ﷺ قام بهذه الآية ( إن تعذبهم فإنهم عبادك ) الخ حتى أصبح يركع بها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال : انى سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانيها وهى نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئاً » فهذه الأحاديث تدل على أن مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئاً ، وفاقاً لما جاء به الوحى على لسان عيسى ﷺ كما تقدم في هذه السورة ، وعلى لسان محمد ﷺ كما تقدم في آيتين من سورة النساء ، وفاقاً للآيات التى تنفى الشفاعة فى الآخرة باطلاق أو تنفى قبولها ، أو تقيدها على تقدير حصولها بمنزل قوله تعالى ( ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) بعد ما تقدم من تفويض عيسى أمر قومه إلى ربه عز وجل بتلك العبارة البليغة ، فى إثر تلك الأجوبة السديدة ، تتوجه النفس الى معرفة ما يقوله الرب فى ذلك اليوم العظيم وتساءل عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمعه رذلك قوله عز وجل ﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو خبر هذا ، أى قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذى ينفع فيه الصادقين صدقهم فى إيمانهم وشهاداتهم ، وفى سائر أقوالهم وأحوالهم . وقرأه نافع بالنصب - وقيل بالبناء على الفتح - أى قال الله : هذا - أى الذى قاله عيسى - واقع أو كائن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النفع بياناً مستأنفاً فقال :

﴿ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه . ذلك الفوز العظيم ﴾ الجملة الأولى تقدم تفسيرها مراراً وأما الجملة الثانية فهى



الله تعالى بقوله ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) وقال فيه انه يضم عن اليهود والنصارى إصرهم والاغلال التي كانت عليهم  
وأما الوجه الثالث من أجوبة فبني على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ، وهو بديهي البطلان ، ، ولو صح لقليل إن اليهود في القرآن أن تقرر المغفرة للتائبين بذكر المغفرة والرحمة لا يذكر العزة والحكمة

وأما الوجه الرابع فهو مبني على ما روى عن السدي مخالفا للجمهور من أن هذا السؤال والجواب في الآيات كانا بعد رفع عيسى إلى السماء (قال في تصويره) يعني أن توفيتهم على الكفر وغذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك ، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان وغفرت لهم ماسلف منهم فلك أيضاً ذلك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اه

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذي قبله فجميع ما أورده الرازي من الوجوه ضعيف ، وما كان ليخفي ضعفها بل سقوطها وبطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر ، وإطلاعه الواسع ، لولا عصبية المذاهب . ولكن قوله في أثناء شرح الوجه الثاني أن مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الأمر إلى الله عز وجل هو الحق المبين ، وقد هدانا الله تعالى إلى تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبين . وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئاً من الشفاعة لقومه ويؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبد الله بن عمرو بن العاص في صحيح مسلم « أن النبي ﷺ تلا قول الله تعالى في إبراهيم ﷺ (رب إنهم أضلن كثيراً من الناس فمن تبعني فإنه مني) الآية ، وقول عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) فرفع يديه وقال : اللهم أمتي أمتي . وبكى فقال الله عز وجل يا جبرائيل اذهب إلى محمد - وربك أعلم - فسله ما يبكيك ؟ فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال - وهو أعلم - فقال الله يا جبريل اذهب إلى محمد فقل انا سنرضيك في أمتك ولا نسوءك » (ومنها) حديث ابن عباس في صحيح البخاري قال فيه « ألا وإنه يحيا برجال من أمتي يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابي ، فيقال : انك لا تدري ما أحدثوا

بعديك ، فأقول كما قال العبد الصالح ( وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم - الى قوله - الحكيم ) قال فيقال : انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم » وفي حديث أبي هريرة عند البخاري وغيره بهذا المعنى زيادة « فأقول بعداً لهم وسحقاً » وقد ورد هذا المعنى في عدة أحاديث في الصحاح والسنن في ألفاظها بعض اختلاف لا يغير المعنى . منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ ينادون ، أى يطردون عن الخوض . واختلف العلماء فيهم فقليل هم الذين ارتدوا بعده عن الإسلام وقتلهم أبو بكر ، وقيل هم المنافقون ، وقيل هم المبتدعة ( ومنها ) حديث أبي ذر عندهما أحمد والنسائي وابن مردويه « أنه ﷺ قام بهذه الآية ( إن تعذبهم فانهم عبادك ) الخ حتى أصبح يركبها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال : انى سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانيها وهي نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئاً » فهذه الأحاديث تدل على أن مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئاً ، وفاقاً لما جاء به الوحي على لسان عيسى ﷺ كما تقدم في هذه السورة ، وعلى لسان محمد ﷺ كما تقدم في آيتين من سورة النساء ، ووفقاً للآيات التي تنفي الشفاعة في الآخرة باطلاق أو تنفي قبولها ، أو تقيدها على تقدير حصولها بمثل قوله تعالى ( ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) بعد ما تقدم من تفويض عيسى أمر قومه إلى ربه عز وجل بتلك العبارة البليغة ، في إثر تلك الأجوبة السديدة ، تتوجه النفس الى معرفة ما يقوله الرب في ذلك اليوم العظيم وتساءل عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمعه وذلك قوله عز وجل

﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو خبر هذا ، أى قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذي ينفع فيه الصادقين صدقهم في إيمانهم وشهاداتهم ، وفي سائر أقوالهم وأحوالهم . وقرأ نافع بالنصب - وقيل بالبناء على الفتح - أى قال الله : هذا - أى الذي قاله عيسى - واقع أو كأن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النفع بياناً مستأنفاً فقال :

﴿ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه . ذلك الفوز العظيم ﴾ الجملة الأولى تقدم تفسيرها مراراً وأما الجملة الثانية فهي



بيان للنعيم الروحاني بعد ذكر النعيم الجثاني، فإن رضا الله تعالى عنهم ورضاهم عنه هو غاية السعادة الأبدية في نفسه، وفيما يترتب عليه من عطايه تعالى وإكرامه، ومن كونهم يكونون ناعمين بذلك الاكرام مغتبطين به، إذ لا مطلب لهم أعلى منه فتمتد أعناقهم إليه وتستشرف قلوبهم له حتى يتوقف رضاهم عليه، وأما كونه سعادة في نفسه فيعلم من حال كل من كان في كنف إنسان والد أو أستاذ أو قائد أو رئيس أو سلطان فإن علمه برضاه عنه يجعله في غبطة وهناء وطأنينة قلب، ويكون سروره وزهوه بذلك على قدر مقام رئيسه الراضى عنه، على حد البيت الذي يتمثل به الصوفية :

قوم نخالجهم زهو بسيدهم والعبد يُزهي على مقدار مولاه

على أن مرضاة رؤساء الدنيا لا يستلزم رضاه المرء وسين دائماً، لأن منهم الظالمين الذين لا يوفون أحداً حقاً وإن كانوا راضين عنه. ورضوان أكرم الأكرمين يستلزم رضا من رضى هو عنه لأنه يعطيه أضعاف ما يستحق، وفوق ما يؤمل ويرجو، كما قال تعالى في سورة الآم السجدة ( فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ) ورضوانه تعالى فوق كل شيء كما قال في سورة التوبة بمعنى ما هنا ( وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر، ذلك هو الفوز العظيم )

والفوز : الظفر بالمطلوب مع النجاة من ضده . أو مما يحول دونه - وقال الراغب : الفوز الظفر بالخير مع حصول السلامة . - فعنه مركب من سلب وإيجاب ، كما يدل عليه قوله تعالى ( فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز ) وإطلاقه على الظفر بالمطلوب وحده - كما في الآية التي نفسرها وآية التوبة التي معناها وما يشابهها - مراعى فيه المعنى السلبي بالقرائن الحالية ، كما يقل في الجيش الذي يغلب عدوه ويظفر بالفنائم منه : انه فاز ، وهو إذا نال مراده من هدم قلعة ودك حصن فهلك تحت أنقاضه فلا يقال انه قد فاز ، وإذا كان المهم في الفوز المعنى الإيجابي يعدى بالبلاء فيقال : فاز بكذا ، وإذا كان المهم بيان المعنى السلبي يعدى بمن فيقال : فاز من الهلاك ، قال تعالى ( فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ) وإنما سميت الفلاة مفازة على سبيل التفاؤل لأنها مظنة الهلاك

والإشارة في قوله تعالى (ذلك الفوز العظيم) إلى كل من النعمين الجنائي والروحاني اللذين يحصلان بعد النجاة من أهوال يوم القيامة ، وقيل : إنه للثاني فقط ، والاول أصبح لأنه الأكل ، ولأن مثل هذا الاطلاق ورد في إثر اطلاق الجزاء بالجنة وحدها في آيتين من سورة التوبة غير الآية التي أوردناها آنفا ، وفي إثر إطلاق الجزاء بالجنة مع النجاة من عذاب النار كما تراء في آخر سورة الدخان وفي معناه ما في سور المؤمن والحديد والصف والتغابن ، فإن ذكر المغفرة فيها يتضمن معنى النجاة من عذاب النار . فنسأل الله الكريم الرحمن الرحيم ، أن يجعلنا من أهل هذا الفوز العظيم ، بفضلته وإحسانه ، وتوفيقه لأسباب مرضاته .

ثم ختم جل جلاله هذه السورة بقوله ﴿ الله ملك السموات والأرض وما فيهن ﴾

وهو على كل شيء قدير ﴿ وهو مناسب لما قبله مبائنة ومناسب لأن يكون ختاماً لمجموع ما في هذه السورة . أما الاول فلما بين ما لأهل الصدق عنده من الجزاء الحق في مقعد الصدق ، بين عقبه سعة ملكه وعموم قدرته الدالين على كون ذلك الجزاء لا يتقدر عليه غيره . وأما الثاني فلما كان أكثر آيات هذه السورة في محاجة أهل الكتاب عامة ، وبسط الحجج على بطلان أقوال النصارى في نبيهم خاصة ، وسائرهما في بيان أحكام الحلال والحرام ، مع النص على إكمال الدين بالقرآن ، وعلى وحدة الدين الإلهي واختلاف الشرائع والمناهج للأمم — ولما كان كل من ذينك القسمين في الأصول والفروع قد تكرر فيه الوعد والوعيد ، وقفي عليه بما يذكر جمع الله تعالى الرسل يوم القيامة وسؤالهم عن التبليغ ، وجواب أحدهم الدال على شهادتهم على أقوامهم بالحق ، وتقويض أمرهم إلى الله عز وجل .

لما كان ما ذكر كما ذكر ناسب أن نختم هذه السورة ببيان كون الملك كله والقدرة كلها لله وحده ، وأن ملك السموات والأرض وما فيهن لله وحده ، كما يدل عليه تقديم الظرف — وهو خبر المبتدأ ... وقد اختيرت كلمة «ما» في قوله «وما فيهن» على «من» الخاصة بمن يعقل ، وهو الذي من شأنه أن يملك ، لأن مدلولها أعم وأشمل ، والإشارة إلى أن يوم الجزاء الحق يستوى فيه من يعقل ومن لا يعقل ، فلا يملك معه أحد شيئاً ، لاحقيقة ولا مجازاً ، ويدخل في ذلك المسيح

وأمة اللذين عبدا من دون الله ، فيتضمن الحصر والتعريض بعبادتهما ، وبالاتكال على شفاعتهما ، إذ الملك والقدرة لله وحده ( من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ) وغاية الأمر أنهما من عباد الله المكرمين ( وقالوا : اتخذ الرحمن ولداً - سبحانه ، بل عباد مكرمون \* لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون \* يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون \* ومن يقل منهم : إني إله من دونه - فذلك نجزيه جهنم ، كذلك نجزي الظالمين ) صدق الله العلي العظيم

## خلاصة سورة المائدة

انفردت هذه السورة بعدة مسائل في أصول الدين وفروعه وبتفصيل عدة أحكام أجملت في غيرها إجمالاً ، وأكثرها في بيان شئون أهل الكتاب ومحاجتهم ونحن نذكر قاري تفسيرنا بخلاصتها مراعين مناسبة بعض المسائل لبعض لا على ترتيب ورودها في السورة ، وجعلنا ذلك على قسمين :

القسم الأول مأهول من قبيل الأصول والقواعد الاعتقادية أو العملية \*

(١) أهم الأصول التي انفردت بها السورة ، بيان إكمال الله تعالى للمؤمنين دينهم الذي ارتضى لهم بالقرآن ، وإتمام نعمته عليهم بالإسلام ( راجع ص ١٥٤ - ١٦٧ ج ٦ )

(٢) النهي عن سؤال النبي ﷺ عن أشياء من شأنها أن تسوء المؤمنين إذا أبديت لهم لما فيها من زيادة النكاليف مثلاً ( راجع ص ١٢٥-٢٠٩ ج ٧ ) وقد علم من الآيات التي نزلت في هاتين المسألتين المتلازمتين أن كل حكم ديني من اعتقاد أو عبادة أو حلال أو حرام لم يبدل عليه النص دلالة صريحة ولم تمض به السنة العملية من عهد النبي ﷺ فليس من الدين الذي هو حجة الله على كل من بلغتهم دعوة الرسول ، بحيث يطالبون به في الدنيا ويسئلون عنه في الآخرة ، كما فصلنا ذلك في تفسيرهما مع بيان الفرق بين الأحكام الدينية والدنيوية. وأمّا ما دل

عليه الكتاب أو السنة دلالة غير صريحة - ومنه أكثر ما اختلف أئمة العلم في دلالة - فهو حجة على من فهم منه الحكم لا على كل أحد كما بيناه في تفسير آية تحريم الخمر (٣) بيان أن هذا الدين الكامل مبني على العلم اليقيني في الاعتقاد والهداية في الأخلاق والأعمال ، وأن التقليد باطل لا يقبله الله تعالى ، كما هو صريح الآية ١٠٧ (راجع ص ٢٠٥ ج ٧) وتقدم مثلها في سورة البقرة .

(٤) بيان أن أصول الدين الإلهي على السنة الرسل كلهم هي الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح ، فن أقامها كما أمرت الرسل من أية ملة - من ملل الرسل كاليهود والنصارى والصابئين - فلم أجزم عند ربهم ولا خوف عليهم في الآخرة ولا هم يحزنون (ص ٤٧٦ ج ٦) وتقدم مثل ذلك في سورة البقرة .

(٥) وحدة الدين واختلاف شرائع الأنبياء ومنهجهم فيه .

(٦) هيمنة القرآن على الكتب الإلهية (ص ٤١٠ ج ٦)

(٧) بيان عموم بعثة النبي ﷺ وأمره بالتبليغ العام وكونه لا يكلف من حيث كونه رسولا إلا التبليغ . وإن من حجج رسالته أنه بين لأهل الكتاب كثيراً مما كانوا يخفون من كتبهم وهو قسمان (أحدهما) ماضع منه قبل بعثة النبي ﷺ بناء على الأصل المبين في هذه السورة وهو أنهم نسوا حظاً عظيماً مما ذكرهم الله به بإزاله فيها (وثانيهما) ما كانوا يكتُمونه من الأحكام اتباعاً لأهوائهم ومع وجوده في الكتاب كحكم رجم الزاني ، وقد بينا كلاً من القسمين في موضعه من هذه السورة ولولا أن محمداً الأُمِّي مرسل من عند الله لما علم شيئاً من هذا ولا ذاك

(٨) عصمة الرسول ﷺ من الناس أن يضروه أو يقدروا على صده عن تبليغ رسالة ربه ، وهذا من دلائل نبوته ﷺ أيضاً ، فكهم حاولوا قتله فأنعمهم وأعجزهم (ص ٤٧٣ ج ٦)

(٩) بيان أن الله أوجب على المؤمنين إصلاح أنفسهم أفرادها وجماعتها . وأنه لا يضرهم من ضل من الناس إذا هم استقاموا على صراط الهداية ، أي لا يضرهم ضلاله في دنياهم لأن الله تعالى لا يجعل له سبيلاً عليهم ، ولا يضرهم في أمر دينهم وآخرتهم لأن الله تعالى لم يكلفهم إكراه الناس على الهدى والحق ، ولا أن يخلفوا

لهم الهداية خلقاء ، وإنما كلفهم أن يكونوا مهتدين في أنفسهم باقامة دين الله تعالى في الأعمال الفردية والمصالح الاجتماعية ، ومنها الدعوة إلى الحق والخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(١٠) تأكيد وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بما بينه الله تعالى من لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم وتعليه ذلك بأنهم كانوا لا يتقناهون عن منكر فعلوه .

(١١) نفى الخرج من دين الإسلام (ص ٢٥٨ و ٢٦٩ ج ٦)

(١٢) تحريم الغلو في الدين والتشدد فيه ولو بتحريم الطيبات وترك التمتع بها وتحريم الخبائث والاعتداء والإسراف في الطيبات (ص ٤٨٨ ج ٦ و ١٧-٣٢ ج ٧)  
(١٣) قاعدة إباحة الاضطرار للمحرم لذاته فيما يضطر اليه كالطعام ومنه أخذ الفقهاء قولهم : الضرورات تبيح المحظورات (راجع ص ١٦٧ ج ٦)

(١٤) قاعدة التفات بين الخبيث والطيب وكونهما لا يستويان في الحكم كما أنهما لا يستويان في أنفسهما وفيما يترتب عليهما . وهذا أصل عظيم من أصول التحليل والتحريم في الطعام وغيره يدل على تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح . وعلى عدم استواء جزاء الخبيث والطيب من الناس عند الله عز وجل (ص ١٢٢ ج ٧)  
وما كان تعليل الأحكام وبيان حكمتها وفائدتها إلا لأجل توخيها - كأحكام الطهارة وتحريم الخمر والميسر وبعض الطعام وأحكام الوصية والشهادة وإقسام الشهداء اليمين وإنك لتجد الذين يجهلون ذلك لإعراضهم عن حكم القرآن وأسرار السنة قد جهلوا أمر الوضوء والغسل تمهيدا محضاً . لا يستلزم النظافة فعلاً ولا قصداً ، وزعموا أن تحريم الخمر تمهيداً لا يدل على تحريم كل مسكر بناء على رأيهم أن الخمر ما كان من عصير العنب خاصة ، فما القول في فهمهم لسائر الأحكام ؟

(١٥) تحريم الاعتداء على قوم بسبب بغضهم وعداوتهم ، لأنه يجب على المؤمنين أن يلتزموا الحق والعدل ولا يكونوا كأهل السياسة المدنية (ص ١٢٨ و ٢٧٤ ج ٦)

(١٦) وجوب الشهادة بالقسط والعدل والمساواة فيهما بين غير

المسلمين كالمسلمين ولو للأعداء على الأصدقاء ، وتأكيده وجوب العدل في سائر الأحكام والأعمال ( ص ٢٧٦ و ٢٨٣ و ٣٩٤ و ٤١٢ و ٤٢٠ ج ٦ )

(١٧) الأمر المطلق العام في أول السورة بالوفاء بالعقود التي يتعاقد الناس عليها في جميع معاملاتهم الدنيوية من شخصية ومدنية . وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الإسلامية ، وهي أن الله تعالى وكل أمر العقود التي يتعاملون بها إلى عرفهم ومواضعاتهم ، لأنها من مصالحهم التي تختلف باختلاف الأحوال ، فلم يقيدهم في أحكامها وشروطها بقيود دائمة إلا ما أوجبه الشرع مما لا يختلف باختلاف الأحوال والعرف ، كمنعهم أكل أموال الناس بالباطل كالربا والقمار ، فكل عقد يتعاقد عليه الناس لم يحل حراماً ولم يحرم حلالاً مما ثبت بالنص ولو اقتضاء فهو جائز

(١٨) إيجاب التعاون على البر والتقوى ، ومنه تأليف الجماعات الخيرية والعلمية وتحرير التعاون على الأثم والدونان

(١٩) بيان أن الله تعالى جعل الكعبة البيت الحرام قياماً للناس في أمر دينهم ودينهم ، فهو جعل تذكير بني باعتبار شرعي باعتبار آخر ، وهو يدل على علمه الواسع المحيط بالأشياء والحكم والمصالح والمنافع

(٢٠) النهي عن موالاة المؤمنين للكافرين وبيان أن من آيات النفاق ومرض القلب المسارعة في موالاتهم من دون المؤمنين خوفاً أن تدور الدائرة على المؤمنين فتكون لهم يد عند أعدائهم يستفيدون بها منهم ( ص ٤٢٣ و ٤٤٤ ج ٦ )

(٢١) تفصيل أحكام الوضوء والغسل والتيمم مع بيان أن الله تعالى يريد أن يطهر الناس ويزكيهم بما شرعه لهم من أحكام الطهارة وغيرها . وشمول الطهارة في آية الوضوء لظاهرة الطاهر والباطن . وهذا يدل على أن أحكام الطهارة كلها معقولة المعنى كما أشرنا إليه في المسألة الرابعة عشرة ، فيجب أن يتحرى بأداء ما ورد به الشرع ما يتحقق به الحكمة منه . ويدل على أن الوسوسة في الطهارة مذمومة مخالفة لنص الشرع ومقصده

(٢٢) تفصيل أحكام حلال الطعام وحرامه وبيان ما حرم منه لكونه خبيثاً في ذاته كالميتة وما في معناها والخنزير وما حرم لسبب ديني كالذي يذبح للأصنام .

(٢٣) تحريم الخمر وهو كل مسكر ، والميسر وهو القمار ، ومنه ما يسمى في عرف الناس اليوم بالمضاربات

(٢٤) أحكام محرمات الإحرام

(٢٥) تفصيل أحكام الصيد للحرم وغيرهم في أوائل السورة وأواخرها

(٢٦) حدود المحاربين الذين يفسدون في الأرض ، ويخرجون على أئمة العدل ، وحد السرقة وما يتعلق بالحد كسقوطه بالتوبة بشرطه

(٢٧) أحكام الأيمان وكفارتها وأيمان الأتقاء والشهود

(٢٨) تأكيد أمر الوصية قبل الموت وأحكام الشهادة على الوصية وفي قضايها

وشهادة غير المسلم على المسلم ، والفرق بين الشهادة والإشهاد ، وإننا بعد الإطالة في تفسير الآيات في الوصية والشهادة فيها لخصنا مسائلها في ١٥ مسألة

(٢٩) الأمر بالتقوى في عدة آيات من هذه السورة تدخل في جمع الكثرة .

لأن صلاح أمور الدنيا والدين يتوقف على التزامها ، وإنما يرجى بتكرار الأمر بها في كل سياق بحسبه

(٣٠) بيان تنويض أمر الجزاء في الآخرة إلى الله تعالى وحده كما حكاه سبحانه

من قول المسيح في ذلك اليوم مقرونا بتعميله ودليله ، وكون النافع في ذلك اليوم هو الصديق في الظاهر والباطن . جعلنا الله من أهله

### ﴿ القسم الثاني ﴾

( ماورد من الأخبار والحجج والأحكام في شأن أهل الكتاب )

من الآيات في هذا القسم ما نزل في شأن أهل الكتاب عامة ومنه ما هو في أحد

الفرقين خاصة . فمن المشترك : وصفهم بالملو في دينهم المستلزم للتعصب الضار ،

وباتباعهم أهواء من ضل قبلهم من الوثنيين وغيرهم ، وبالفرور في دينهم وزعمهم

أنهم أبناء الله وأحباؤه ، وبأنهم مع ذلك نقضوا ميثاق ربهم ونسوا حظا عظيما

مما ذكرهم الله به على السنة أنبيائهم . ولم يقيموا التوراة والانجيل كما أوجب الله عليهم

وقد نفد دعواهم أنهم أبناءه وأحباؤه بما يأتي ذكره قريبا . بين الله لهم حنيفة الأمر

وهي أنهم بشر من خلق الله ، لازمية لهم على سائر البشر في أنفسهم وذواتهم ، لأن البشر انما يمتاز بعضهم على بعض بالعلوم الصحيحة والأخلاق الكريمة والأعمال الصالحة ، لا بالنسب والانتماء الى الأنبياء والصالحين وان كانوا مخالفين لهم في هدايتهم وذكر من جزائهم على سوء أعمالهم في الدنيا إلقاء العداوة والبغضاء بينهم ، وأنه يعذبهم في الدنيا بذنوبهم الشخصية والقومية كغيرهم ، وان ذلك يدحض دعواهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ودعاهم كافة الى الاسلام ، والايان بخاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، الذي بين لهم حقيقة دينهم الذي كان عليه سلفهم ، ودحض ما زادوا فيه بالبرهان ، وبين بعض ما كانوا يخفون أو يجهلون منه أحسن بيان

ووصف التوراة والانجيل أحسن وصف . وذكر من أخبار التوراة قصة ابني آدم بالحق ، ومن أحكامها عقوبات القتل واتلاف الأعضاء والجروح ، ومن أخبار الانجيل والمسيح ماهو حجة على الفريقين ، وبين أن الكتابين أنزلا نورا وهدى للناس ، وأنهم لو كانوا أقاموها لكانوا في أحسن حال ، ولسارعوا الى الايمان بما أنزله الله على خاتم رسله مصدقا لأصلهما ، ومبيناً لما طراً عليهما ، ومكلا لدين الأنبياء جميعا ، على سنة الله في النشوء والارتقاء ، التي هي أظهر في البشر منها في سائر الأشياء ، ولكنهم اتخذوا الاسلام هزواً ولعباً في جهلته وفي صلاته ، ووالوا عليه المناصبين له من أعدائه ، فنهى الله المؤمنين عن موالاتهم

ومما جاء في اليهود خاصة نعيماً عليهم وبيانا لسوء حالهم - أنهم نقضوا ميثاق الله الذي أخذهم عليهم في كتابهم ونسوا حظاً عظيماً مما ذكروا به ، وحرفوا الكلم عن مواضعه ، وتركوا الحكم بالتوراة وأخفوا بعض أحكامها ، وحكموا الرسول ولم يرضوا بحكمه الموافق لها ، وان من صفاتهم الغالبة عليهم قساوة القلب ، والخيانة والمكر . والكذب وقول الانم ، والمبالغة في صماع الكذب وأكل السمحت ، والسعي بالفساد في الأرض ، وفي إيقاد نار الفتن والحرب . وانهم كانوا يقتلون الأنبياء والرسل بغير حق . وتمردوا على موسى اذ أمرهم بدخول الأرض المقدسة وقتال الجبارين فعاقبهم الله بالتيه في الأرض ، وانهم كانوا أشد الناس عداوة للمؤمنين ، حتى أنهم يوالون عليهم المشركين ، بسبب ماورثوه من تلك الصفات عن الغابرين . وذكر أنه عاقبهم على



ذلك كله بالاعتماد على أسنة الرسل ، وبالغضب والمسخ . وهذه الصفات التي غلبت عليهم في زمن البعثة وقبله تثبتها توار يخهم وتوار يخ غيرهم ، ومن المعلوم أنها لم تكن عامة فيهم ولا شاملة للجميع أفرادهم ، فقد أنصفهم الحكم العدل في هذه السورة وغيرها بالحكم على الكثير منهم أو على أكثرهم . ومنه قوله في هذه السورة (منهم أمة مقتصدون) كثير منهم ساء ما يعملون) و بينا في هذا الموضوع ما كان بعد النبي ﷺ من مساعدة اليهود المسلمين في الشام والاندلس لعد لهم فيهم على النصارى الظالمين لهم وبما جاء في النصارى خاصة أنهم نسوا - كاليهود - حظا مما ذكروا به ، وأنهم قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، وقالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ورد عليهم هذه العقيدة بالأدلة العقلية ، وبراءة المسيح منها ومن منتحليها يوم القيامة ، وبين لهم حقيقة المسيح وأنه عبد الله ورسوله وروح منه ، وما أيده به من الآيات ، وحال حواريه وتلاميذه في الايمان ؛ و بين أنهم أقرب الناس مودة المؤمنين ، ( ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ) فليراجع تفسير ذلك في أول الجزء السابع وجملة الآيات الواردة في أهل الكتاب تشهد لنفسها أنها من عند الله تعالى لا من عند محمد بن عبد الله العربي الذي لم يقرأ شيئا من تلك الكتب ، على أن تلك الآيات ليست موافقة لها ولهم موافقة الناقل المنقول عنه ، وانما هي فوق ذلك حكم لهم وعليهم وفيهم وفي كتبهم حكم المهيمن السميع العليم

### أحكام السورة الخاصة بأهل الكتاب

لو كان هذا القرآن من وضع البشر لشرع معاملة أهل الكتاب الموصوفين بما ذكر - ولا سيما الذين ناصبوا الاسلام الهداء عند ظهوره - بأشد الأحكام وأقساها . ولكنه تنزل من حكيم حميد ، أصر في هذه السورة بمعاملتهم بالعدل ، والحكم بينهم بالوسط ، وحكم بكل مؤاكتهم ، وتزوج نسائهم ، وقبول شهادتهم ، والعفو والصالح عنهم ، وهذه الأحكام التي شرعت هذه المعاملة الفضلى لهم نزلت بعد إظهار اليهود للنبي ﷺ والمؤمنين منتهى العداوة والفدر ، وبعد أن ناصبوه مع المشركين الحرب ، وهي تتضمن تأليف قلوبهم ، واكتساب مودتهم ( راجع ص ١٩٥ ج ٦ ) وقد ختم الله تعالى السورة بذكر الجزاء في الآخرة بما يناسب أحكامها كلها ،

كما بيناه فى تفسير آخر آية منها .

روى أحمد والنسائى والحاكم وصححه والبيهقى فى سننه و بعض رواة التفسير عن جبير بن نفير قال « حججت فدخلت على عائشة فقالت لى : يا جبير تقرأ المائدة ؟ قلت نعم . فقالت : أما إنها آخر سورة نزلت ، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه ، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه . وروى أحمد والترمذى وحسنه والحاكم وصححه والبيهقى فى سننه عن عبد الله بن عمرو قال « آخر سورة نزلت سورة المائدة والفتح وقد تقدم فى آخر تفسير سورة النساء بعض ماورد فى آخر ما نزل من القرآن من السور برمنها ومن الآيات ، وكان كل يروى ما وصل اليه علمه ، والله أعلم .

#### ﴿ تم تفسير سورة المائدة ﴾

يقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير قد وفقنى الله تعالى لاتمام تفسير هذه السورة فى أوائل شهر ربيع الآخر سنة ١٣٣٤ وكنت بدأت بتفسيرها فى مثل هذا الشهر من سنة ١٣٣١ وسبب هذا البطء أننى أكتب التفسير لينشر فى مجلة المنار فتمارة أفسر فى الجزء منه بضع آيات ، وتارة أفسر آية واحدة فى عدة أجزاء وقد يمر شهر أو أكثر ولا أكتب فى التفسير شيئاً ، وأسأل الله تعالى أن يوفقنى لاتمام هذا التفسير بمنع العوائق والمباركة فى الوقت وأن يؤيدنى فيه بروح من عنده ﴿

### ﴿ سورة الانعام - ٦ ﴾

(هى السورة السادسة ، وآياتها ١٦٥ عند القراء الكوفيين ، وعليه مصحف الحكومة المصرية وفلوجل - و ١٦٦ عند البصريين والشاميين و ١٦٧ عند الحجازيين )

هى مكية - قيل : إلا آية واحدة هى قوله تعالى « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » فانها مدنية رواه ابن المنذر عن أبى جحيفة - وقيل إلا آيتين نزلتا فى المدينة فى رجل من اليهود قال : ما أنزل الله على بشر من شىء ، فنزل فيهم « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء » الآيتين - رواه أبو الشيخ عن

السكبي وسفيان - وقيل هما ( قل تعالوا أتتل ما حرم ربكم ) الخ الآيتين ، رواه اسحق بن راهويه في مسنده عن شهر بن حوشب ، وما قبله أقوى من جهة معنى الآيتين ، فإنه في محاجة اليهود الذين كانوا في المدينة ، وأما ( قل تعالوا ) الآيتين فعنهما من موضوع السور المسكية ، وهما متصلتان بعبادهما ، وقيل : إن الآية الثالثة بعدهما مدنية أيضاً ، كما رواه ابن النحاس عن ابن عباس وسيأتي قريباً وقيل إلاست آيات ( وما قدروا الله حق قدره ) إلى آخر الآيتين بعدهما و ( قل تعالوا ) إلى آخر الآيتين بعدهما : وهذا جمع بين الأقوال السابقة كلها .

وقال السيوطي في الاتقان : قال ابن الحصار : استثنى منها تسع آيات ولا يصح به نقل ، خصوصاً مع ما قد ورد أنها نزلت جملة ( قلت ) قد صح النقل عن ابن عباس باستثناء ( قل تعالوا ) الآيات الثلاث كما تقدم . والباقى ( وما قدروا الله حق قدره ) لما أخرجه ابن أبي حاتم أنها نزلت في مالك بن الصيف ، وقوله ( ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ) الآيتين - نزلنا في مسيلة . وقوله ( الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه ) وقوله ( والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق ) اهـ أقول : قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله فتذكر للاستشهاد أو الاحتجاج بها في الواقعة منها ، فيظن من معهما حينئذ من الصحابة ولم يكن معهما من قبل أنها نزلت في تلك الواقعة . وكثيراً ما كان يقول الصحابي إن آية كذا نزلت في كذا - وهو يريد أنها نزلت في إثبات هذا الأمر أو حكمه أو دالة عليه فيظن الراوى عنه أنها نزلت عند حدوث ذلك الأمر ، والصحابي لا يريد ذلك . وقد نقل السيوطي هذا المعنى عن ابن تيمية والزرکشی ، والتحقيق أن مثل هذا يعدم التفسير لا من الحديث المسند . ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مكية أو آيات مكية في سورة مدنية خلاف الأصل ، فالخيار عدم قبول القول به إلا إذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة المتن سالمة من المعارضة والاحتمال ، وإننا لم نرهم صححوا مما روه من الاستثناء إلا رواية ابن عباس في استثناء ثلاث آيات هن من موضوع السور المسكية ولعلمهم لو ذكروا لنا الرواية بنصها لما وجدنا فيها حجة على ما قالوا .

وأما ما روى في نزول الانعام جملة واحدة فقد أخرجه غير واحد من المحدثين

عن غير واحد من الصحابة والتابعين - ففي الاتفاق أنه أخرجه أبو عبيد والطبراني عن ابن عباس ، والطبراني من طريق يوسف بن عطية - وهو متروك - عن ابن عمر مرفوعاً وعن مجاهد وعطاء ، وفي كل رواية من هذه الروايات أنها نزلت يشيعها سبعون ألف ملك إلا أثر مجاهد فإنه قال فيه خمسمائة ملك . قال السيوطي : فهذه شواهد يقوى بعضها بعضاً ، ثم نقل عن ابن صلاح أنه روى ذلك من طريق أبي ابن كعب بسند ضعيف وقال : ولم نزله إسناداً صحيحاً ، وقد روى ما يخالفه . فروى أنها لم تنزل جملة بل نزلت آيات منها بالمدينة اختلفوا في عددها فقيل ثلاث وقيل ست وقيل غير ذلك اه . وعزاه في الدر المنثور إلى آخرين أخرجه أيضاً عن ذكر وعن أنس وأبي بن كعب مرفوعاً وعن ابن مسعود وأسماء بنت يزيد وأبي جحيفة وعلى المرتضى فكثرة الروايات في مسألة لا مجال فيها للرأي فتكون اجتهادية ولا للهوى فتكون موضوعة ولا لغلط الرواة فتكون معلولة - لا بد أن يكون لها أصل صحيح ونقول : انه لم يرو أحد أنها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لتلك الروايات المصرحة بنزولها جملة واحدة كحديث ابن عمر « نزلت على سورة الأنعام جملة واحدة يشيعها سبعون ألف ملك » وإنما مراد ابن الصلاح بذلك ما روى من استثناء بعض الآيات ، وقد علمت أنه ليس فيه نص صحيح صريح يدل على ذلك فرواية نزولها جملة واحدة أرجح بموافقتها للأصل وبكونها مثبتة بروايات الاستثناء نافية والمثبت مقدم على النافي ، وقد جمع بينهما من قال أنها نزلت جملة واحدة واستثنى كابن عباس ( والاستثناء معيار العموم ) وإذا كان ما صححه السيوطي من استثناء ثلاث آيات عن ابن عباس هو ما رواه ابن النحاس عنه في ناسخه فقد انحل الاشكال فإن نص عبارته : سورة الأنعام نزلت بمكة جملة واحدة فهي مكية إلا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة ( قل تعالوا أتئله ) إلى تمام الآيات الثلاث اه فقد صح بهذه الرواية إذاً أن هذه السورة الطويلة نزلت جملة واحدة ، وهذا نص توقيفي عرف أصله المرفوع فهو لا يحتمل التأويل ، على أن استثناء الآيات الثلاث فيه يحتمل التأويل كما تقدم ، وابن عباس لم يكن بمكة ممن يحفظ القرآن ويروى الحديث ، فإنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين أو خمس ، وإنما روى

ذلك عن غيره فيحتمل أن يكون الاستثناء من رأيه أو رأى من روى هو عنه وان يكون مرويا عنه بالمعنى ويكون بعض الرواة هو الذى عبر بالاستثناء وإذا كان هذا الاستثناء صحيحا فقصاره أن السورة بعد أن أنزلت جملة واحدة ألحق بها ثلاث آيات مما نزل بالمدينة ، فبطل بذلك ما قديتوهم من كلام ابن الصلاح وما يظنه كثير من الناس من أنه لم ينزل شئ من السور الطول ولا سور المثين جملة واحدة لأن ما اشهر نزوله جملة واحدة غير هذه السورة كله من المفصل ( وسور المفصل من ق أو الحجرات إلى آخر المصحف فى الأشهر ) وقد روى أبو هريرة ما يدل على أن قوله تعالى ( وأنذر عشيرتلك الأقربين ) نزل بالمدينة وقد ثبت عن ابن عباس أنه نزل بمكة ، وأنه لما جمع النبي ﷺ بطون قريش وأنذرهم عملا بالآية قال له أبو لهب : تثبت يدك سائر اليوم ألهذا دعوتنا ؟ فأنزل الله عز وجل ( تثبت يداي أبى لهب ) السورة ، وانما يروى ابن عباس وأبو هريرة مثل هذا مرسلًا إذ لم يكن لهما رواية مرفوعة إلا بعد الهجرة بسنين ، وقد صرح الحافظ ابن حجر فى الفتح بأن روايتهما للنزول آية ( وأنذر عشيرتلك ) مرسلتان وكلتا هما فى البخارى

وقد مال السيد الألوسى فى روح المعانى إلى القول بضعف ما ورد فى نزول الانعام جملة واحدة ونقل عن الإمام حكاية الاتفاق على القول بنزولها جملة وأنه استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقال حينئذ فى كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر الفلانى ، مع أنهم يقولونه ؟ ثم أشار إلى ضعف حكاية الامام الاتفاق ويمكن أن يدفع الاشكال ( أولا ) بأنه لم يقل أحد بأن لكل آية من آيات هذه السورة سببًا وإنما قيل ذلك فى زهاء عشر من آياتها ( وثانيا ) أن ما قيل فى أسباب نزول تلك الآيات بعضه لا يصح والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة ، وإما قالوا إن آية كذا نزلت فى كذا أو فى قول المشركين كيت وكيت ، وهذا هو الأكثر فاذا صح كان معناه أن تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والأقوال مبينة حكم الله فيها وهذا لا ينافى نزولها دالة على ذلك فى ضمن السورة وقال الإمام الرازى فى أول تفسيره لهذه السورة قال الأصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة - أحدهما أنها نزلت دفعة واحدة ، والثانى أنها

شيعة سابعون ألفاً من الملائكة . والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين ، وذلك يدل على أن علم الأصول في غاية الجلالة والرفعة ، وأيضا فانزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل ، وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لأعلى التراخي . اهـ

ومراد به بالأصول عقائد الدين وإنما يجب تعلمها على طريقة القرآن لا على طريقة المتكلمين وفلاسفة اليونان . ولم يذكر في الكلام عن السورة في أوائلها ما نقله عن الآلوسى فلمعله ذكره في أثناء تفسير السورة ، فان لقب « الامام » إذا أطلق في كتب من بعد الرازي من المفسرين والمتكلمين والأصوليين والمنطقيين فانما ينصرف اليه وفي فتح البيان : قال القرطبي : قال العلماء هذه السورة أصل في محاجة المشركين وغيرهم من المبتدعين ومن كذب بالبعث والنشور وهذا يقتضى إنزالها جملة واحدة لأنها في معنى واحد من الحجج وإن تصرف ذلك بوجوه كثيرة وعليها بنى المتكلمون أصول الدين اهـ مناسبة هذه السورة لما قبلها

من نظر ترتيب السور كلها في المصحف يرى أنه قد روعي في ترتيبها الطول والتوسط والقصر في الجملة ، ومن حكمته أن في ذلك عوناً على تلاوته وحفظه ، فالناس يبدءون بقراءته من أوله فيكون الانتقال من السبع الطول إلى المثني فالمثنائي فالمفصل<sup>(١)</sup> أنفي للعلل وأدعى إلى النشاط ، ويبدءون بحفظه من آخره لأن ذلك أسهل على الأطفال ، ولكن في كل قسم من الطول والمثني والمفصل تقدما لسور قصيرة على سور أطول منها ، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور ، مع التناسب في السور ، أي مقدار الطول والقصر .

(١) قالوا إن السبع الطول أولها البقرة وآخرها التوبة ، وإن سور المثني ما كانت آياتها أكثر من مائة أو قريبا منها والمثنائي ما كانت آياتها أقل من مائة مما قبل المفصل سميت مثنائي لأنها ثمانية المثني أو لأنها تنهي وتماد كثيراً في التلاوة - وسميت الفاصحة المثنائي لهذا المعنى أيضاً وهي المفصل منفصلاً لكثرة الفصل بين سورته وتقدم تحديده

وقد تقدم هذه السورة أربع السور الطولى ، وهى بعد الفاتحة التى لا يراعى مناسبتها لما بعدها وحده ، إذ هى فاتحة القرآن كله ، وهذه السور الأربع مدنية وبينها من التناسب فى الترتيب ما يبيناه . وقد جاء بعدهن سورتا الأنعام والأعراف المكيّتان وبعدهما سورتا الأنفال والتوبة المدينتان ، ويقعان فى أوائل الربع الثانى من القرآن وما بعدهما من سور النصف الأول من القرآن كله مكى ، وسور الربع الثالث كلها مكية أيضاً إلا سورة النور ، فإنها مدنية وإلا سورة الحج فهى مخلف فيها والنحقيق إنهم مختلطة . وأما الربع الرابع فهو مختلط وأكثره سور المفصل التى تقرأ كثيراً فى الصلاة فينبغى بيان مناسبة جمل سورنى الأنعام والأعراف بعد الأربع المدنية الأولى وقبل السورتين المدينتين اللتين بعدهما ثم مناسبة الأنعام للمائدة خاصة :

سورة البقرة أجمع سور القرآن لأصول الاسلام وفروعه ففيها بيان التوحيد والبعث والرسالة العامة والخاصة وأركان الاسلام العملية ، وبيان الخلق والتكوين وبيان أحوال أهل الكتاب والمشرّكين والمنافقين فى دعوة القرآن ، ومحااجة الجميع وبيان أحكام المعاملات المالية والقتال والزوجية ، والسور الطولى التى بعدها متممة لما فيها من الثلاث الأولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب ، ولكن البقرة أطالت فى محااجة اليهود خاصة ، وسورة آل عمران أطالت فى محااجة النصارى فى نصها الأول ، وسورة النساء حاجتهم فى أواخرها ، واشتملت فى أثنائها على بيان شؤون المنافقين مما أجمل فى سورة البقرة ، ثم أتمت سورة المائدة محااجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيه وفيما ينفرد كل منهما به . ولما كان أمر العقائد هو الأهم المقدم فى الدين ، وكان شأن أهل الكتاب فيه أعظم من شأن المشرّكين ، قدمت السور المشتملة على حاجتهم بالتفصيل ، وناسب أن يجيء بعدها ما فيه محااجة المشرّكين بالتفصيل وتلك سورة الأنعام لم تستوف ذلك سورة مثلها ، فهى متممة لشرح ما فى سورة البقرة مما يتعلق بالعقائد ، وجاءت سورة الأعراف بعدها متممة لما فيها ومبينة لسنن الله تعالى فى الأنبياء المرسلين وشؤون أممهم معهم وهى حجة على المشرّكين وأهل الكتاب جميعاً ولكن سورة الأنعام فصلت الكلام فى إبراهيم الذى ينتمى اليه العرب وأهل الكتاب فى النسب والدين ، وسورة الأعراف فصلت الكلام فى موسى الذى ينتمى اليه أهل

الكتاب ويتبع شريعته جميع أنبيائهم حتى عيسى المسيح عليهم الصلاة والسلام ولما تم بهذه الصورة تفصيل ما أجمل في سورة البقرة من العقائد في الالهيات والنبوات والبعث ناسب أن يذكر بعدها ما يتم ما أجمل فيها من الاحكام ولا سيما أحكام القتال والمناقين ، وكان قد فصل بعض التفصيل في سورة النساء ، فكانت سورة الأنفال والتوبة هما المفصلتين لذلك وبهما يتم ثلث القرآن

وقد علم بما شرحناه أن ركن المناسبة الأعظم بين سورتي المائدة والأنعام أن المائدة معظمها في محاجة أهل الكتاب ، والأنعام معظمها بل كلها في محاجة المشركين ، ومن التناسب بينهما في الأحكام أن سورتي الأنعام قد ذكرت أحكام الأطعمة المحرمة في دين الله والذبايح بالإجمال ، وسورة المائدة ذكرت ذلك بالتفصيل وهي قد أنزلت أخيراً كما هو معلوم - ومن التفصيل في هذه المسألة ما في سورة الأنعام من الكلام على محرمات الطعام عند المشركين ، وما في المائدة من الكلام على طعام أهل الكتاب

هذا ما أراه من وجوه التناسب في الكليات بين هذه السورة التي شرعت في تفسيرها وبين ما قبلها مباشرة وما قبلها وما بعدها مطلقاً . ثم رجعت إلى ما ذكر في كتب التفسير من ذلك دون تصفح آيات السورة فرأيت في روح المعاني ما نصه : « ووجه مناسبتها لآخر المائدة على ما قاله بعض الفضلاء أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه ( وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين ) وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة إنه تعالى لما ذكر في آخر المائدة ( لله ملك السموات والارض وما فيهن ) على سبيل الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله ، فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض ، وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن ، ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الانساني وقضى له أجلاً وجعل له أجلاً آخر للبعث ، وأنه جل جلاله منشى القرون قرناً بعد قرن ، ثم قال تعالى ( قل لمن ما في السموات ) الخ فأثبت له ملك جميع المظروفات لظرف الممكن ، ثم قال عز من قائل ( وله ما سكن في الليل والنهار ) فأثبت أنه جل وعلا ملك جميع المظروفات



لظرف الزمان ، ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطير ، ثم خلق النوم واليقظة والموت ، ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيه من النيرين والنجوم وخلق الإصباح وخلق الحب والنوى وإنزال الماء وإخراج النبات والثمار بأنواعها وإنشاء جنات معروشات وغير معروشات إلى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيه من وذكر عليه الرحمة وجها آخر في المناسبة أيضاً وهو أنه سبحانه لما ذكر في

سورة المائدة ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) الخ وذكر جل شأنه بعده ( ما جعل الله من بحيرة ) الخ فأخبر عن الكفار أنهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه ، وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذكر ذلك على سبيل الإيجاز - ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والنمط الأكمل ، ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم ونقضهم إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة ، فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الإجمال وتفصيلاً وبسطاً وإماماً واطناً ، وافتتحت بذكر الخلق والمالك لأن الخالق المالك هو الذي له التصرف في ملكه وخلقاته وإباحة ومنعها وتحريمها وتحليلها ، فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه . » ولهذا السورة أيضاً اعتلاق من وجهه بالفاتحة لشرحها إجمالاً قوله تعالى ( رب العالمين ) وبالبقرة لشرحها إجمالاً قوله سبحانه ( الذي خلقكم والذين من قبلكم ) وقوله عز اسمه ( الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ) وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا ( والانعام والحارث ) وقوله تعالى ( كل نفس ذائقة الموت ) الخ وبالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق والتبجيل لما حرموه على أزواجهم وقتل البنات ، وبالمائدة من حيث اشتغالها على الاطعمة بأنواعها .

« وقد يقال : إنه لما كان قطب هذه السورة دائراً على إثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو إسحاق الأسفرايني : أن في سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث إن فيها إبطال ألوهية عيسى الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافتراءهم الباطل

« هذا - ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصر، ولا يحيط بها نطاق العد، إلا أنها ترجع إجمالاً إلى إيجاد وإبقاء في النشأة الاولى وإيجاد وإبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع وفي الانعام إلى اليجاد الاول وفي الكهف إلى الإبقاء الاول وفي سبأ إلى اليجاد الثاني وفي فاطر إلى الإبقاء الثاني - ابتدئت هذه الخمس بالتحميد، ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتوحة بالتحميد » اهـ وستعلم ما فيه

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ  
الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (٢) هُوَ الَّذِي  
خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ، ثُمَّ أَنْتُمْ  
تَمُوتُونَ (٣) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ  
وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

افتتح الله كتابه بالحمد، ثم افتتح به أربع سور مكيات أخرى مشتملة كل منها على دعوة الاسلام ومهاجرة المشركين فيها، الاولى الانعام وهي آخر سورة كاملة في الربع الاول من القرآن، والثانية الكهف وهي مشتركة بين آخر الربع الثاني وأول الربع الثالث، والثالثة والرابعة وسبأ وفاطر، وهما آخر الربع الثالث، وليس في الربع الرابع سورة مفتوحة بالحمد. وقد قرن الحمد في الاولى بخلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور، وفي الثانية بانزال القرآن على عبده الكامل وكل منهما سمى نوراً بل هما أعظم أنوار الهداية. وفي الثالثة بخلق السموات والارض وبحمده تعالى في الآخرة وبصفات الحكمة والخبرة والعلم بما ينزل من السماء وما يعرج

فيها - والرابعة بخلق السموات والارض وجعل الملائكة رسلا أولى أجنحة ووصفه بسعة القدرة ، والملائكة من الانوار الالهية التي تنزل من السماء والتي تعرج فيها . فظهر بها ان السور الثلاثة مفصلة لما أجمل في الاولى ( الانعام ) مما حمد الله عليه كما انها مؤيدة لما فيها من إثبات التوحيد والرسالة والبعث

الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ﴿ الحمد هو الثناء الحسن والذكر بالجميل - كما تقدم شرحه في سورة الفاتحة - واسناد الحمد إلى الله تعالى خبر منه تعالى على المختار ، والعبد يحكيه بالتلاوة مؤمناً به فيكون حامداً لمولاه ، ويذكره في غير التلاوة انشاءً للحمد وتذكراً له ، ويجوز أن يكون الحمد هنا انشاءً منه تعالى وان انشاء الحمد بالجملة الخبرية جمع بين الخبر والانشاء ، أثنى سبحانه على نفسه بما علم به عبادة الثناء عليه ، فأثبت ان كل ثناء حسن فهو ثابت له بالاستحقاق وبما هو متصف به من الخلق والايجاد والاعداد والامداد . فذاته تعالى متصفة بجميع صفات الكمال وجوباً فالكمال الاعلى داخل في مفهوم حقيقتها أو لازم بين من لوازمه . وقد وصف تعالى نفسه في مقام هذا الحمد بصفتين من صفاته الفعلية التي هي من موجبات الحمد له ، وهما خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور أما خلق السموات والارض فعنايه ايجاد هذه العوالم العلوية التي نرى كثيراً منها فوقنا ، وهذا العالم الذى نعيش فيه ايجاداً مرتباً منطلياً . وقد تقدم القول في معنى الخلق لغة وشرعاً

وأما جعل الظلمات والنور فهو في الحسيات بمعنى ايجادها لأن هذا هو معنى الجعل المتعمد إلى مفعول واحد ، وسيأتي بيان معناه في المعنويات . قال الزمخشري في الكشف : جعل يتعمد إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله ( وجعل الظلمات والنور ) و إلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله ( وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كأنشاء شيء من شيء ، أو تصيير شيء شيئاً ، أو نقله من مكان إلى مكان ومن ذلك ( وجعل منها زوجها ) ( وجعل الظلمات والنور ) لأن الظلمات من الاجرام

المتكاثفة والنور من النار (وجعلنا لهم أزواجا) <sup>(١)</sup> (أجعل الآلهة إلهاً واحداً) اه وقد أخذ الرأزي من غير عزو زاد عليه قوله : وإنما حسن لفظ الجعل هنا لأن النور والظلمة لما تعاقبا صار كل واحد منهما كأنما تولد من الآخر . اه وقال أبو السعود والجمل هو الانشاء والابداع كالخلق خلا أن ذلك مختص بالانشاء التكويني وفيه معنى التقدير والتسوية ، وهذا عام له - كما في الآية الكريمة . وللتشريع أيضاً كما في قوله تعالى (ما جعل الله من بحيرة) الآية . اه المراد منه ، وفيه كلام آخر فيما يلا بس مفعوله من الظروف . وقد بينا في تفسير قوله تعالى (١٠٠:٥) جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس) أن الجمل فيها خلقى تكويني وأمرى شرعي معاً . وقد بين الراغب في مفرداته وجوه استعمال الجمل فكانت خمسة فليراجعها في مفرداته من شاء . والظلمة الحلة التي يكون عليها كل مكان ليس فيه نور ، لا عدم النور - أي فقده - كما يوهمه كلام كثير من العلماء مع قولهم إن الظلمة هي الأصل كما سيأتي . قال الراغب : الظلمة عدم النور ، وقال : النور الضوء المنتشر الذي يعين على الابصار ، وقال : الضوء ما انتشر من الأجسام النيرة ، ويقال ضاءت النار وأضاءها غيرها . اه وفرق بعضهم بين الضياء والنور بما لا محل لذكره هنا . ولا يوجد شيء في العالم أظهر ولا أغنى عن التعريف من النور والضوء ، وحسبك أنه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من المبصرات ، فهو أعظم المظاهر الحسية للرب تبارك وتعالى . على أن بيان حقيقة العمالية من أعسر الأمور ، وكنهياً ما كان الخفاء من شدة الظهور ، وأقرب مانع فيه للجمهور أن نقول : هو اشتعال يحدث في أجسام لطيفة منبثة في الهواء وفي الأجسام الكثيفة التي تستوقد بها النار .

والنور قسمان : حسي صوري - وهو ما يدرك بالبصر . وهنوي عقلي أو روحي وهو ما يدرك بالبصيرة ، وقد أطلقت كلمة النور في التنزيل على القرآن ، وعلى النبي ﷺ كما تقدم في سورتي النساء والمائدة .

وقد أفرد النور وجمعت الظلمة هنا وفي كل آية قوله بل فيها بين النور والظلام سواء

(١) في الأصل : وجعلناكم أزواجا . ولا يوجد هذا اللفظ في القرآن ولكن فيه (وخلقناكم أزواجا) فصحيحناه بأقرب ما يحتمله لأن الكلام في الجمل .

كان ذلك في الحسى أو المعنوى ، بل لم يذكر النور في القرآن إلا مفرداً والظلمة إلا جمعا ، وحكمة ذلك أن النور شئ واحد وإن تعددت مصادره ولسكنه يكون قويا ويكون ضعيفا ، وأما الظلمة فهي تحدث بما يحجب النور من الأجسام غير النيرة وهي كثيرة جدا ، وكذلك النور المعنوى شئ واحد في كل نوع من أنواعه أو جزئى من جزئياته ، ويقابل كلا منهما ظلمات متعددة ، فالخلق واحد لا يتعدد والباطل الذى يقابله كثير ، والهدى واحد لا يتعدد والضلال الذى يقابله كثير ، مثال ذلك توحيد الله تعالى وما يقابله من التعطيل والشرك في الالهية بأنواعه والشرك في الربوبية بأنواعه - وفضيلة العدل وما يقابله من أنواع الظلم ، وقد بينا ذلك في تفسير سورتي البقرة والمائدة وقدمت الظلمات في الذكر على النور لأن جنسها مقدم في الوجود فقد وجدت مادة السكون وكانت دخانا مظلمًا - أو سديما كما يقول علماء الفلك - ثم تكونت الشمس بما حدث فيها من الاشتعال من شدة الحركة كما يقولون ، ويشير إليه أو يؤيده حديث عبدالله بن عمرو عند أحمد والترمذى « إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره - وفي رواية ثم ألقى عليهم من نوره - فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأه ضل » والظاهر أن هذا النور هو المعنوى من حيث إنه مشبه بالنور الحسى في تكوينه . وأما حديث عائشة عند مسلم « خلقت الملائكة من نور وخلق العجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم » فالظاهر أن النور فيه هو الحسى ، ولا يقتضى ذلك أن ترى الملائكة كما يرى النور فالفرق بين الشئ وما خلق منه أصله عظيم كما نراه في أنفسنا . ويجوز أن يكونوا من نور غير هذا الذى نراه بأعيننا .

وسبق الظلمات المعنوية للنور المعنوى أظهر ، فإن نور العلم والهداية كسبى في البشر ، وما كان غير كسبى في ذاته كالوحي فتلقاه كسبى وفهمه والعمل به كسبيان ، وظلمات الجهل والأفواء سابقة على هذا النور ، فالرسول لا يولد رسولا وإنما يؤتى الرسالة إذا بلغ أشده واستوى ، والعالم لا يولد عالما ولا الفاضل فاضلا « إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم » ( والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون )

وقد اختلف مفسرو السلف في المراد من الظلمات والنور هنا فأخرج أبو الشيخ

عن ابن عباس « وجعل الظلمات والنور » قال السكفر والإيمان . وأخرج هو وغيره عن قتادة أنه قال في الآية « خلق الله السموات قبل الأرض والظلمة قبل النور والجنة قبل النار » الخ وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال الظلمات ظلمة الليل والنور نور النهار . وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد قال : نزلت هذه الآية في الزنادقة . قالوا : إن الله لم يخلق الظلمة ولا الخنافس ولا العقارب ولا شيئا قبئيا وإنا نخلق النور وكل شيء حسن ، فأنزل الله فيهم هذه الآية . وأخرج أبو الشيخ عنه أيضا أن قوله تعالى ( خلق السموات والأرض ) رد على الزنادقة المنكرين لوجود الله تعالى وقوله ( وجعل الظلمات والنور ) رد على الجوس الذين زعموا أن الظلمة والنور هما المدبران - وقوله ( ثم الذين كفروا برهم يعدلون ) رد على مشركي العرب ومن دعا دون الله إلهًا

وجملة القول أن بعضهم قال بأن المراد بالظلمات هنا الظلمات الحسية وبالنور النور الحسي ، وبعضهم قال بما يقابل ذلك ، وفي القول الأول رد على الجوس أو الثنوية الذين زعموا أن للعالم ربين أحدهما النور وهو الخالق للخير والثاني الظلمة وهو خالق الشر . ويجوز الجمع بين إرادة الحسي والمعنوي من كل من اللفظين . وقال الواحدى : الأولى حمل اللفظين عليهما - واستشكله الرازى لأنه مبنى على القول بجواز الجمع بين الحقيقة والحجاز ، والمختار عندنا جوازه وجواز استعمال المشترك في معنييه أو معانيه إذا احتمل المقام ذلك بلا التباس كاهنا ، والتعبير بالجمال دون الخلق يلائم هذا فإن الجمال يشمل الخلق والأمر - أى الشرع - كما تقدم فيفسر جعل كل نور بما يليق به ، فجعل الدين شرعه والقرآن أنزاله والرسول إرساله والعلم والهدى تهبته أسبابهما وقدم ذكر خلق السموات على خلق الأرض لأنه أعظم وأشرف وقيل لأنها خلقت قبل الأرض كما ذكر عن قتادة آتينا والأول أظهر وفي الثاني خلاف معروف

﴿ ثم الذين كفروا برهم يعدلون ﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة ( الحمد لله ) أو على جملة « خلق السموات والأرض » وقد عطفت بثم الدالة على بعد ما بين مدلولي المعطوف والمعطوف عليه ، لإفادة استبعاد ما فعله الكافرون وكونه ضد ما كان يجب عليهم اللامه الحقيقي بجمع المحامد لكونه هو الخالق لجميع السكون العلوي والسفلي وما

فيه من الظلمات الحسية والمعنوية ، والمهادى لما فيه من النور الذى يهتدى به الموقفون فى كل ظلمة منها ، كأنه قال : وهم مع ذلك يعدلون به غيره أى يجعلونه عدلا له ، أى عدلا مساويا له فى كونه يعبد ويدعى لكشف الضر وجلب النفع ، فهو بمعنى يشركون به ويتخذون له أندادا ، وقيل يعدلون بأفعاله عنه وينسبونها إلى غيره ممن لم يجعله سبباً لتلك الأفعال كالمعبودات التى ينسبون إليها ما ليس لها أدنى تأثير فيه ، وأدنى من هذا أن تنسب إلى الأسباب مع نسيان فضل الله الذى سخر لهم تلك الأسباب ، وإنما الواجب معرفة السبب والخالق الواضع للأسباب رحمة منه بالعباد ، وقيل معناه يعدلون عن الحق وهو التوحيد وما يستلزمه من حمد الخالق وشكره من قولهم : عدل عن الشيء عدولا إذا جار عنه وانحرف ، ومال إلى غيره وانصرف

﴿ هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تموتون ﴾ هذا كلام مستأنف جاء على الالتفات عن وصف الخالق تعالى بمادل على حمده وتوحيده إلى خطاب المشركين الذين عدلوا به غيره فى العبادة ، يذكركم به بما هو ألصق بهم من دلائل التوحيد والبعث ، وهو خلقهم من الطين وهو التراب الذى يخالطه الماء فيكون كالعجين ، وقد خلق الله آدم أبا البشر من الطين كما خلق أصول سائر الأحياء فى هذه الأرض إذ كانت حالتها مناسبة لحدوث التولد الذاتى ، بل خلق كل فرد من أفراد البشر من سلالة من طين ، فبنية الانسان مكونة من الغذاء ومنه ما فى رحم الأنثى من جراثيم النسل وما يلقحه من ماء الذكر ، فهو متولد من الدم والدم من الغذاء والغذاء من نبات الأرض أو من لحوم الحيوان المتولد من الأرض فرجع كل إلى النبات وإنما النباتات من الطين . ومن تفكر فى هذا ظهر له ظهوراً جلياً أن القادر عليه لا يعجزه أن يعيد هذا الخلق كما بدأه ، إذا هو أمات هذه الأحياء بعد انقضاء آجالها التى قضاه لها فى أجل آخر يضر به لهذه الإعادة بحسب علمه وحكمته . والأجل فى اللغة هو المدة المضروبة للشيء أى المقدار المحدود من الزمان وقضاء الأجل يطلق على الحكم به وضربه للشيء وعلى القيام بالشيء وفعله ، إذ أصل القضاء : فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً — كما قال الراغب — مثال الأول : أن شعيبياً عنيه السلام قضى أجلاً لخدمة موسى له ثمانى سنين وأجلاً آخر

اختيار يا سنتين ، فهذا قضاء قولي ، وقد قضى موسى عليه السلام الأجل المضروب كما قال تعالى ( فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله ) الآية — وذلك قضاء فعلى . والقضاء قد يكون نفسيا ، كأن يضرب الانسان في نفسه أجلا لعمل يعمل به بأن يكون في نهار أو ساعة من نهار ، وبعد هذا من القضاء القولي ، لأنه من متعلق الكلام النفسى — على أن الكلام إنما يكون على مقتضى العلم — وقد يتضمنه ويفصل فيه كتابة فالقضاء القولى يشمل الكلام النفسى وما هو مظاهر له من لفظ أو كتاب أو غير ذلك وقد أخبرنا عز وجل أنه قضى لعباده أجلين — أجلا لمدة حياة كل فرد منهم ينتهى بموت ذلك الفرد — وأجلا لعادتهم وبعثهم بعد موت الجميع وانقضاء عمر الدنيا ، وقيل : ان الأجل الآخر هو أجل حياة مجموعهم الذى ينقضى بقيام الساعة وقيل غير ذلك ، جاء فى تفسير الحافظ ابن كثير فى تفسير الأجلين مانصه : قال سعيد بن جبير عن ابن عباس : « ثم قضى أجلا » يعنى الموت « وأجل مسمى عنده » يعنى الآخرة . ( وعزاه أيضاً إلى ١٠ من التابعين ) وقول الحسن فى رواية عنه : « ثم قضى أجلا » وهو ما بين أن يخلق إلى أن يموت « وأجل مسمى عنده » وهو ما بين أن يموت إلى أن يبعث — هو يرجع إلى ما تقدم وهو تقدير الأجل الخاص وهو عمر كل انسان . وتقدير الأجل العام هو عمر الدنيا بكاملها ثم انتهاءها وقضاؤها وزوالها والمصير إلى الدار الآخرة . وعن ابن عباس ومجاهد « ثم قضى أجلا » يعنى مدة الدنيا « وأجل مسمى » يعنى عمر الانسان إلى حين موته . وكأنه مأخوذ من قوله تعالى بعد هذا ( وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ) الآية <sup>(١)</sup> وقال عطية عن ابن عباس « ثم قضى أجلا » يعنى النوم يقبض الله فيه الروح ثم يرجع ( أى الروح ) إلى صاحبه عند اليقظة « وأجل مسمى عنده » يعنى أجل موت الانسان . وهذا قول غريب انتهى ما أورده ابن كثير ، وهذا القول الذى استقر به مأخوذ من قوله تعالى فى سورة الزمر ( الله يتوفى الأنفس حين موتها وان لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ) ولكن الأجل المسمى هنا هو الموت ولم يسم التوفى الاول

(١) تتمه الآية وهو محل الشاهد ( ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم )



وهو النوم أجلاء على أن القرآن استدل على البعث بالنوم واليقظة في آية الانعام الآتية وآية الزمر وغيرهما كقوله في سورة النحل (ألم يروا أننا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرا) هذا وان من تتبع ذكر الاجل المسمى في القرآن في سياق الكلام عن الناس يراه قد ورد في عمر الانسان الذي ينتهي بالموت فراجع في ذلك سورة هود ١١: ٣ والنحل ١٦ : ٦١ وطه ٢٠ : ١٢٩ والمنكبوت ٢٩ : ٥٣ وفاطر ٣٥ : ٤٥ والزمر ٣٩ : ٤٢ وغافر ٤٠ : ٦٧ ونوح ٧١ : ٤ وقد ذكر بعضها آنفا. فاذا عد هذا مرجحا يتسع مجال تأويل الأجل الأول في الآية وهو الذي لم يوصف بالمسمى، فيحتمل ما تقدم من أنه النوم وغير ما تقدم من الأقوال التي قالها مفسرو الخلف ومنها ما عراه الرازي إلى حكماء الاسلام من « أن لكل مسلم أجلين أحدهما الأجل الطبيعية والثاني الآجال الاخترامية . أما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا من العوارض الخارجية لانتهد مدة بقائه إلى الوقت الفلاني، وأما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب من الأسباب العارضة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة » اه ومنها أنه ما انقضى من عمر كل أحد . ومنها قول أبي مسلم إنه ما انقضى من آجال الأمم الماضية. والمسمى عنده أجل من يأتي من الأمم لأنه لا يزال غيبا ومعنى « مسمى » عنده أي لا يعلمه غيره، كذا قالوا وهذا انما يظهر إذا أريد بهذا الأجل الساعة أي القيامة ، لأنها هي التي لم يطلع عليها ملكها مقر باولا نبيا مرسلا . وأما إذا أريد به الموت فلا يظهر أن يكون معنى كونه مسمى عنده أنه مكتوب عنده في الكتاب الذي كتب به مقادير السموات والأرض وفيما يكتبه الملك عند ما ينفخ الروح في الجنين، كما ثبت في حديث الصحيحين « ويؤمر بأربع كلمات : يكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد » فهني العندية إذا اختصاص ذلك بالعالم العلوي الذي لا يصل إليه كسبنا ، فهي عندية تشريف وخصوصية . وهذه الكتابة كالعالم الالهى بالشيء لا تقتضى الجبر ولا سلب اختيار العبد ، كما بيناه في مواضع كثيرة وقوله تعالى « ثم أنتم تمترون » هو كقوله قبله « ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » في دلالة على استبعاد الامتراء وهو الشك في البعث من الإله القدير الذي خلقكم وقدر آجالكم ، فدل ذلك على قدرته وحكمته دلالة لا تنبى لاستبعاد البعث

وجها ، فاذا كان سبب الاستبعاد عدم رؤية مثال لهذا البعث — وهو الواقع — فمثله أنكم لا ترون مثلاً لخلق أصلكم وجدكم الأول من تراب ولا لخلق غيركم من أنواع الحيوان ، فإن التولد الذاتي لا يقع في هذه الأزمان ، خلافاً لما كان يتوهمه علماء القرون الماضية في تولد دود الفاكهة والجبن والغيران .

﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض ﴾ اسم الجلالة «الله» علم لرب العالمين خالق السموات والأرض ، وقد كان هذا معروفاً عند مشركي العرب . قال تعالى في سورة العنكبوت ( ٢٩ : ٦١ ) ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ، فأني يؤفكون) ومنها في سورة الزمر ( ٣٩ : ٣٩ ) وفي معنى هذا السؤال والجواب آيات كثيرة وردت في سياق إثبات التوحيد والبعث . راجع من آية ٨٠ إلى ٩٠ من سورة المؤمنين ومن آية ٦١ إلى ٧٠ من سورة النمل فمن هذه الآيات تعلم أن اسم الجلالة يشمل هذه الصفات أو يستلزمها ، فعنى الآية أن الله تعالى هو الله المتعصف بهذه الصفات المعروفة المعترف له بها في السموات والأرض ، كما تقول : إن حاتماً هو حاتم في طي وفي جميع القبائل — أي هو المعروف بالجلود المعترف له به في كل قومه وفي غيرهم ، وأن فلاناً هو الخليفة في مملكته وفي جميع البلاد الإسلامية . وفي معنى هذا قوله تعالى في أوآخر الزخرف ( ٤٣ : ٨٤ ) وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم الخ الآيات ، وجعل بعضهم المعنى الاشتقاقى في الاسم الكريم إما المعبود وإما المدعو ، وهذا هو معنى «الإله» وهو داخل في مفهوم الاسم الأعظم ، والمعنى على هذا : كمنى آية الزخرف أي وهو المعبود أو المدعو في السموات والأرض ، وقال الحافظ ابن كثير : إنه الأصح من الأقوال ، وفي الآيات وجوه أخرى : فمنها أنه المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيهما — ومنها أنه الذي يقال له الله فيهما لا يشرك به في هذا الاسم . وقيل إن «في السموات وفي الأرض» متعلق بما بعده ، وفيه إشكال نحوي وإشكال معنوي وزعمت الجهمية أن المعنى أن الله تعالى كائن في السموات والأرض ، ومنه أخذوا قولهم . إنه في كل مكان ، والله أعلى وأجل مما قالوا ، فهو بائن من خلقه غير حال فيه كله ولا في جزء منه ، وما صحح من إطلاق كونه في السماء ليس معناه أنه

حال في هذه الاجرام السماوية كلها أو بعضها ، وانما هو إطلاق لا ثبات علوه على خلقه غير مشابه لهم في شيء ، بل هو بائن منهم ليس كمثل شيء .

وأما جملة ﴿ يعلم سركم وجهركم ﴾ فهي تقرير لمعنى الجملة الأولى لان الذى استوى في علمه السر والعلانية هو الله وحده ، وإلا فهو كلام مبتدأ بمعنى : هو يعلم سركم وجهركم ،

أو خبر ثان قيل أو ثالث ﴿ ويعلم ما تكسبون ﴾ من الخير والشر فيجازيكم عليه

(٤) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا

مُعْرِضِينَ (٥) فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ

مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٦) أَلَمْ يَرَوْا كَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ

قَرْنٍ مَكَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ

عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ ، فَأَهْلَكْنَاهُمْ

بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ

أرشدت الآيات الثلاث السابقة إلى دلائل وحدانية الله تعالى في ربوبيته وألوهيته ، وأنها على ظهورها لم تمنع الكافرين من الشرك في الألوهية ، وأرشدت إلى دلائل البعث وإلى أنها على قوتها لم تمنع المشركين من الشك فيه ، وبينت الثالثة أن الله تعالى المتصف بالصفات التى يعرفونها ولا ينكرونها هو الله فى على السموات والأرض ، المحيط علمه بكل شيء ، فلا ينبغي أن يتخذ معه إله فيها . ولكن المشركين جهلوا ذلك فجوزوا أن يكون غير الرب إلها وعبدوا معه آلهة أخرى ، فبين لهم الوحي الحق فى ذلك وان الله الذى يعترفون بأنه هو رب السموات والأرض وما فيهن هو الإله المعبود . بالحق فيهن - ثم أرشدت هذه الآيات الثلاث اللاحقة إلى سبب عدم اهتدائهم بالوحي ، وأنذرتهم عاقبة التكذيب بالحق ، ويتلو ذلك فى الآيات التى بعدهن كشف شبهاتهم على الوحي وبعثة النبي عليه الصلاة والسلام . فيكون الكلام فى أصول الدين كلها وكل السورة تفصيل له . قال عز وجل :

﴿ وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾ أي لم يكن كل أمرهم أنهم لم يستدلوا بما ذكر في الآية الأولى من البينات على التوحيد ، ولا بما ذكر في الثانية على البعث ، ولم ينظروا فيما يستلزمه كونه سبحانه هو الله في السموات وفي الأرض ، المحيط علمه بالسر والجهر وكسب العبد ، بل يعطف على هذا ويزاد عليه أنهم أضافوا إلى عدم الاهتداء بالآيات الثابتة الدائمة التي يرونها في الآفاق وفي أنفسهم عدم الاهتداء بالآيات المتجددة التي تهديهم إلى تلك وتبين لهم وجه دلالتها وهي آيات القرآن ، المرشدة إلى آيات الأكون ، والمثبتة لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وفي معناها كل ما يدل على نبوته ﷺ من المعجزات ، وذلك أنهم لا تأتيهم آية من هذه الآيات من عند ربهم - ولا يقدر عليها غيره - إلا كانوا معرضين عنها ، غير متدبرين لمعناها ، ولا ناظرين فيما تدل عليه وتستلزمه فيمتدوا به . وأصل الأعراض التولى عن الشيء الذي يظهر به عرض المتولى المدبر عنه ، أي فهم لهذا الأعراض عن النظر في الآيات المنزلة وما فيها من الاعجاز العلمي واللفظي يظنون معرضين عن الآيات الكونية الدالة على أن هذا الرب الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء هو الحقيق بالألوهية وحده ، وأنه لا يجوز أن يدعى غيره ولا أن يعبد سواء ، لأن الربوبية والالوهية متلازمان . فالآيات الدالة على أن الرب واحد دالة أيضاً على أنه هو الاله وحده ، ولولا إعراضهم عن الآيات المنزلة والتأمل فيها عناداً من رؤسائهم ، وجهوداً عن التقليد من دهائهم ، وهو المانع من النظر في الآيات الكونية لنظروا في النوعين نظر الاستقلال في الاستدلال فظهر لهم ظهوراً لا يحتمل المراء ولا يقبل الجدل ، فالآية معطوفة على ما قبلها متجمة لمعناها والمضارع المنفي فيها على إطلاقه دال على التجدد والاستمرار أو على بيان الشؤون وشرح الحقائق كقوله تعالى ( الله يعلم ما تحمّل كل أنثى ) فلا يلاحظ فيه حال ولا استقبال وفي معنى هذه الآية آية أول سورة الشعراء وستأتي قريباً ، وآية في أول سورة الأنبياء وهي ( ٢٠: ٢١ ) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ٣ لاهية قلوبهم ) وقوله « من آية » يدل على استغراق النفي أو تأكيد . وإضافة الآيات إلى الرب تفيد أن إنزاله الوحي وبعثه المرسل وتأنيدهم وهدايته للعراق بهم كله من مقتضى

ربوبيته ، أى مقتضى كونه هو السيد المالك المربى لخلق المديبر لأمرهم على الوجه الموافق للحكمة . وأنه لا يقدر عليه غيره - فالذين يؤمنون بالرب ولا يؤمنون بكتبه ورسوله يجادلون قدر ربوبيته وكنه حكمته ورحمته . وقيل : إن المراد بالآيات هنا الدلائل الكونية الثابتة ، وهو ضعيف ، فإن هذه لا يكاد يعبر عنها بالاثنيان ، لأنها ماثلة دائماً للبصائر والأبصار ، وإنما يعبر بالاثنيان عن آيات الوحي التى تتجدد وعمالها يتجدد مثلها من المعجزات ومصداق الأخبار الغيب ، كالأخبار بنصر الرسل وخذلان أقوامهم وآيات الساعة مثال ذلك آيتا الأنبياء والشعراء المشار إليهما آنفاً وقوله تعالى ( أولم تك تأتينا برسلكم بالبينات ) ( وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها ) ( أفأمنوا أن تأتينا غاشية من عذاب الله )

ولما بين أن شأنهم الإعراض عن الآيات المنزلة وسائر ما يؤيد الله به رسوله رتب عليه قوله ﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ﴾ أى فبسبب ذلك الشأن الكلى العام - وهو استمرارهم على الإعراض عن النظر فى الآيات - فقد كذبوا بالحق الذى جاءهم لما جاءهم فلم يترشوا ولم يتأملوا ، وإنما كذبوا ما جهلوا ، وما جهلوا إلا لأنهم أسدوا على أنفسهم مسالك العلم ، وهذا الحق الذى كذبوا به هو دين الله الذى جاءهم به خاتم رسله ﷺ من العقائد والعبادات والآداب ، وأحكام الحلال والحرام والمعاملات ، وقد دعاهم أولاً بمثل هذه السورة إلى كلياته مجملة ثم مفصلة ، وإنما كان يكون التفصيل بقدر الحاجة ، إلى أن تم الدين كله فأكل الله به النعمة ، والحق فى أصل اللغة الموافقة والمطابقة كما قال الراغب ، أو الأمر الثابت المتحقق بنفسه فهو كلى له جزئيات كثيرة ، وكما أطلق فى مقام يعرف المراد منها بالقرائن اللفظية أو المعنوية ، وقد أطلق فى القرآن بمعناه الأقوى المطلق وعلى البارى تعالى وعلى القرآن وعلى الدين ، وذكر الدين مضافاً إلى الحق إضافة بيانية كقوله تعالى ( هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ) وقوله ( ولا يدينون دين الحق ) وأطلق بمعان أخرى تفهم من السياق فى كل موضع - فالأظهر عندنا أن المراد بالحق هنا الدين المبين فى القرآن ، وروى عن قتادة تفسيره بالقرآن هنا وفى مثله من سورة (ق) ولا فرق بينه وبين ما قبله فى المعنى ، فإن تكذيبهم بالدين الذى نزل به القرآن هو عين

التكذيب بالقرآن الذى نزل بهذا الدين ، ولكن الأظهر فى توجيه اللفظ والتناسب بين هذه الآية وما قبلها وعطفها عليها بفاء السببية : أن يقال : ان اعراضهم عن آيات القرآن الدالة باعجازها على كونها من عند الله وعلى رسالة من أنزلت عليه — وبمعانيها على دلائل التوحيد والبعث . وعلى أحكام الشرائع والآداب ، قد كان سببا ترتب عليه تكذيبهم بالحق الذى أنزل القرآن لبيانته وهو تلك المعانى التى هى دين الله عز وجل . وإذا فسر الحق هنا بالقرآن نفسه يكون المعنى أنهم كانوا يعرضون عن كل آية من القرآن فكان ذلك سببا لتكذيبهم بالقرآن ، وان المعرض عنه والمكذب به واحد ، ووجهه أبو السعود ، بضرب من تكلفه المهود ، وقد يتخرج على القول بأن فاء السببية تأتى بمعنى لام العلة فتدل على أن ما بعدها سبب لما قبلها ، وفى هذا القول مقال وفى التخريج عليه مالا يخفى من الضعف ، ولكن يظهر ذلك على القول بأن الآيات التى شأنهم الاعراض عنها هى دلائل الإكوان أو المعجزات مطلقا ، إذ يقال حينئذ فى تقدير الربط : إن كانوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو أعظم آية ، وأظهر دلالة ، وهو الحق الذى تحدوا به ، فمعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله . وقد علمت أن الاختار فى الآيات الأول ، وقيل : ان الحق هنا هو النبي ﷺ قاله ابن جرير الطبرى . وقيل الوعد والوعيد

﴿ فسوف يأتيتهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ﴾ أى فعاقة هذا التكذيب انه سوف يحل بهم مصداق الأخبار العظيمة الشأن مما كانوا يستهزئون به من آيات القرآن . والمراد بهذه الأنباء ما فى القرآن من الوعد بنصر الله لرسوله وإظهار دينه ووعيد أعدائه بتعذيبهم وخذلانهم فى الدنيا ثم بهلاكهم فى الآخرة . وقد أتاهم ذلك فكان من أوائله ما نزل بهم من القحط ، وما حل بهم فى بدر ، ثم تم ذلك فى يوم الفتح . وقد دلت الآية على ما جاء مصرحا به فى سور أخرى من استهزاء مشركى مكة — والكلام فيهم — بوعده الله ووعيده ، وكذا بآياته ورسله ، ولا حاجة إلى تقدير ذلك فى الكلام ، فهو وان لم يقدر من بدائع إيجاز القرآن ، وقد تكرر فى القرآن ذكر استهزائهم واستهزاء من قبلهم من المكفار بالرسول وبما جاءوا به من الوعد والوعيد وانذارهم فاقبة هذا الاستهزاء فى آيات وبيان نزول العذاب

بهم في آيات أخرى كقوله ( وحقاق بهم ما كانوا به يستهزئون ) وهو في سورة هود والنحل والانبيا والزمر وأكثر الحواميم .

جاء الوعيد على الاستهزاء هنا بحرف التسوييف ، وجاء في آيتين مثل هاتين الآيتين في أول الشعراء بحرف التنفيس ، وذلك قوله تعالى ( وما يأتهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين \* فقد كذبوا فسيأتهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ) وقد حذف هنا مفعول كذبوا ، وذكر السيد الألوسي في روح المعاني تعليل ذلك بما نصه : وفي البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء ( فقد كذبوا فسيأتهم ) بدون تقييد الكذب ، والتنفيس بالسجين لأن الأنعام مقدمة في النزول على الشعراء ، فاستوفى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد إحالة على الأول ، وقد ناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجاء بالسجين اه أقول : ويحسن أن يزداد على ذلك أنه لما كان فعل الاستقبال المقرون بسوف

أبعد زماناً من المقرون بالسجين تعين الأول فيما نزل أولاً والثاني فيما نزل آخرأ وقال الرازي في تفسير الآية : اعلم أن الله تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث

مراتب ( فالمرتبة الأولى ) كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكير في البينات ( والمرتبة الثانية ) كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به ، بل يكون غافلا عنه غير متعرض له ، فإذا صار مكذبا به فقد زاد على الاعراض ( والمرتبة الثالثة ) كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الإنكار ، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب اه

وفي هذه الآيات عبرة لنا في حال الذين أضاعوا الدين ، من أهل التقليد الجامدين ، وأهل التفرنج الملمحين ، فهي تنادى بقبح التقليد وتصرح بوجود النظر في الآيات والاستدلال بها ، وبأن التكذيب بالحق والحرمان منه معاول للاعراض عنها ، وتثبت أن الاسلام دين مبني على أساس الدليل والبرهان ، لا كالاديان المبنية على وعث التقليد للاحمبار والرهبان ، أو الرؤساء والسكان ، وماذا فعل المسلمون بعد هذا التبيان ؟ تبع جاهلهم من سنن من قبلهم شبرا بشبر وذراعا بذراع ،

وأضاعوا حجة دينهم بتقليد فلان وعلان ، وعكسوا القاعدة الماثورة عن سلفهم وهي اعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، ولولا حفظ الله جل وعلا لهذا القرآن وتوفيقه سلف الأمة للعناية بتدوين سنة المصطفى ﷺ وأخذ طائفة من أهل النظر بهديهما في كل زمان ، اضاع من الوجود هذا الاسلام كما ضاعت من قبله سائر الأديان ، ولم يغن عن ذلك وجود الالوف المؤلفة من كتب الفقه وكتب الكلام . كان عاقبة ذلك أن الحق صار مجهولاً في نفسه عند الاكثرين ، فأتخذ الناس رؤساء جهالاً للدنيا ولالدين ، فتواطأ الفريقان على اضطهاد حملة الحجة من العلماء المستقلين ، وظنوا أن ذلك من الكياسة التي تقتضيها السياسة ، ويحفظ بها أمر الملك والرياسة ، وما كان إلا فتنة لهم ، أضاعوا بها دينهم وملكهم على أيدي أقوام من أمم الشمال ، اقتبسوا من الاسلام وأهله الأولين ذلك الاستقلال ، فمسخوا ماكانوا فيه من ظلمات التقليد بنور الاستدلال ، فبلغوا من العزة والسيادة أوج السكال .

ثم استدار الزمان فافتتن بعض المسلمين ، بما رأوا عليه هؤلاء المستقلين ، ولكن داء التقليد العضال لم يفارقهم في هذه الحال ، فطفقوا يقلدونهم في الأزياء والعادات وظواهر الأحكام والأعمال ، فازدادوا بذلك خزيًا على خزي وضلالاً على ضلال ، إذ هدموا مقومات أمتهم ومشخصاتهم ، ولم يستطيعوا أن يكونوها بمقومات ومشخصات غيرها .

فهذه الآيات الكريمة حجة على مقلدة المسلمين وعلى مقلدة الأوربيين ، فاتهمهم الذين أضاعوا الدنيا والدين . وأعجب أمر هؤلاء المتفرنجين أنهم يدعون الاستقلال ، ويظنون أن ما يهذون به من الشبهات الدينية والاجتماعية ضرب من الاستدلال ، فهم دلائلهم على ما تركتهم من هداية ، وما استعذبتم من غواية ، فاننا لمناظرتمكم مستعدون ، وكم دعوناكم إليه وأنتم لا تحييون ؟

﴿ ألم يروا كم أهلكننا من قبلهم من قرون مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم ﴾  
الرؤية هنا علمية و(القرن) من الناس القوم المقترنون في زمن واحد جمعه قرون وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى مفرداً وجمعاً واختلف في الزمن المحدد



للقرون فأوسط الأقوال أنه سبعون أو ثمانون سنة ، وقيل مائة أو أكثر وقيل ستون أو أربعون ، والمعقول أنه مقدار متوسط أعمار الناس في كل زمان . وذهب بعضهم إلى تحديد القرن بالحالة الاجتماعية التي يكون عليها القوم . فقال الزجاج إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم ، أي أو ملك من الملوك ، وهذا أقرب إلى استعمال القرآن فالظاهر أن قوم نوح قرن وإن امتد زمنه فيهم زهاء ألف سنة ، وقوم عاد قرن وقوم صالح قرن ، ويطلق القرن على الزمان نفسه والمشهور في عرف الكتاب اليوم أن القرن مائة سنة . (والتمكن ) يستعمل باللام وفي يقال : مكن له في الأرض - جعل له مكانا فيها ونحوه أرض له ، ومنه ( إنا مكننا في الأرض ) ويقال : مكنه في الأرض - أي أثبتته فيها ، ومنه ( ولقد مكنناهم فيما إن مكنناكم فيه ) كذا في الكشف . قال ولتقارب المعنيين جمع بينهما في هذه الآية . وقيل إن مكنه ومكن له كوهبه ووهب له ، وقال أبو علي اللام زائدة كردفله ، وسيأتي تحقيق معنى الاستعلاء . والسماء المطر والمدرار المغزار فهو صيغة مبالغة من الدر ، وهو مصدر در اللبن دراً أي كثر وغزر ويسمى اللبن الحليب دراً كالمصدر

والارسال والانزال متقاربان في المعنى لأن اشتقاق الإرسال من رسل اللبن وهو ما ينزل من الضرع متتابعاً ، وقال الراغب : أصل الرسل الانبعاث على التؤدة ويقال ناقة رسالة سهلة السير ، وإبل مراسيل - متبعة انبعاثاً سهلاً ، ومنه الرسول المنبعث ، ثم ذكر أن الارسال يكون ببعث من له اختيار كالرسال الرسل والتسخير كالرسال الريح والمطر وبترك المنع نحو قوله ( أرسلنا الشياطين على الكافرين ) ويستعمل فيما يقابل الامساك فهو ( وما يمساك فلا مرسل له )

والكلام استئناف إيمان ماتوعدهم به وكونه مما سبقت به سنته في المكذبين من أقوام الأنبياء ، والمعنى ألم يعلم هؤلاء الكفار المكذبون بالحق كم أهلكنا من قبلهم من قوم أعطيناهم من التمكين والاستقلال في الأرض وأسباب التصرف فيها ما لم نعظمهم هم مثله ، ثم لم تكن تلك المواهب والنعم بمناعة لهم من عذابنا لما استحقوه بذنوبهم ( أ كفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر ) ؟ لا هذا ولا ذاك ، فاما الايمان وإما الهلاك

وكان الظاهر أن يقال : ممكنهم في الأرض - أي القرون - مالم تمكنهم - أي الكفار المحسكي عنهم المستفهم عن حالهم . فعدل عن ذلك بالالتفات عن الغيبة إلى الخطاب لما في إيراد الفعلين بضميرى الغيبة من إيهام اتحاد مرجعهما وكون المثبت عين المنفى . فقول : مالم تمكنكم : وإنا لم يقل « مالم تمكنكم » أو : « ومكننا لهم مالم تمكن لكم » - وهو مقتضى المطابقة - لنسكتة دقيقة لا يدرها إلا من فقه الفرق بين مكنه وممكن له ، وقد غفل عنه جماهير أهل اللغة والتفسير ، والتحقيق أن معنى مكنه في الأرض أو في الشيء : جعله متمكناً من التصرف تام الاستقلال فيه . وأما ممكن له فقد استعمل في القرآن مع التصريح بالمفعول به ومع حذفه ، فالأول كقوله تعالى ( وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ) وقوله ( أو لم تمكن لهم حرماً آمناً ) والثاني كقوله تعالى ( كذلك مكننا ليوسف في الأرض ) وقوله في ذى القرنين ( إنا مكننا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً ) فلا بد في مثل هذا من تقدير المفعول المحذوف مع مراعاة ما يناسب ذلك من نكت الحذف ، ككون المفعول في هاتين الآيتين عاماً يتناول كل ما يصلح المقام ، كأن يقال : مكننا ليوسف ولذى القرنين في الأرض جميع أسباب الاستقلال في التصرف ، إذا فقهت هذا فاعلم أن في هذه الآية احتباكاً تقديره « مكنهم في الأرض مالم تمكنكم ، ومكننا لهم مالم تمكن لكم » ومعنى الأول أنهم كانوا أشد منكم قوة وتمكنوا في أرضهم ، فلم يكن يوجد حولهم من يضارعهم في قوتهم ، ويقدر على سلب استقلالهم ، ومعنى الثاني أننا أعطيناهم من أسباب التمكين في الأرض وضروب التصرف وأنواع النعم مالم نعطيكم . فحذف من كل من المتقابلين ما أثبت نظيره في الآخر ، وهذا من أعلى فنون الإيجاز ، الذي وصل في القرآن إلى أوج الإعجاز ، ويصدق كل من التمكينيين على قوم عاد وثمود وقوم فرعون وغيرهم ، كما يعلم من قصص الرسل في القرآن ومن التاريخ العام .

ثم عطف على هذا ما امتازت به تلك القرون على كفار قريش من النعم الإلهية الخاصة بمواقع بلادهم من الأرض فقال ﴿ وأرسلنا السماء عليهم مدراراً ﴾ إرسال السماء عبارة عن إنزال المطر ، والمدرار الغزير كما تقدم ﴿ وجعلنا الأنهار تجري من تحته ﴾

أى وسخرنا لهم الأنهار - وهى مجارى المياه الفائضة - وهديناهم إلى الاستمتاع بها بجملها تجرى دائماً من تحت مساكنهم التى يبنونها على ضفافه ، أو فى الجنات والحدائق التى تنفجر خلالها ، فيستمتعون بالنظر إلى جمالها ، وبسائر ضروب الانتفاع من أمواتها .

﴿ فاهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ﴾ أى فكان عاقبة أمرهم كما كفروا بتلك النعم وكذبوا الرسل أن أهلكنا كل قرن منهم بسبب ذنوبهم التى كانوا يقرفونها ، وأنشأنا أى أوجدنا من بعد الهالكين من كل منهم قرناً آخرين يعمرون البلاد ويكونون أجدر بشكر نعم الله عليهم فيها . والذنوب التى يهلك الله بها القرون ويعذب بها الأمم قسمان ( أحدهما ) معاندة الرسل والكفر بما جاءوا به ( وثانيهما ) كفر النعم بالبطر والاشتر وغش الحق واحتقار الناس وظلم الضعفاء ، ومحاربة الأتقياء ، والاسراف فى الفسق والفجور ، والفرور بالغنى والثروة ، فهذا كله من الكفر بنعم الله واستعمالها فى غير ما يرضيه من نفع الناس والعدل العام ، والآيات الناطقة بتلك الذنوب مجتمعة ومتفرقة كثيرة كقوله تعالى ( ٢٨ : ٥٨ ) وكما أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً وكنا نحن الوارثين ٥٩ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون \* ١١ : ١٠٢ وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة ان أخذه أليم شديد \* ١٦ : ١١٢ ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيتها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون \* ١٧ : ١٧ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ) والعذاب الذى يهذب الله به الأمم يهلك القرون وبديل الدول قسماً أيضاً الجوائح والاستئصال ، وقد استقلال ، وقد بينا هذا وذلك فى مواضع من هذا التفسير <sup>(١)</sup>

وفى هذه الآية رد على كفار مكة وهدم لغرورهم بقوتهم وثروتهم بازاء ضعف عصبية النبي ﷺ وفقره ، وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله ( وقالوا نحن أ أكثر

(١) تراجع فى فهرس التفسير : فهرس مجلدات المنار كلمة « الأمم » وكلمة « عذاب »

أموالا وأولاداً وما نحن بمعدين)

أما القوم أو القرن الآخرون الذين يخلفون من نزل بهم عذاب الله تعالى فهم لا بد أن يكونوا مخالفين لهم في صفاتهم ، وإن كانوا من جبلتهم وأبناء جيلهم فالشعوب التي نكبت بالحرب المشتعلة الآن في أوروبا لا بد أن يخلف المالكيين فيها خلف يتركون كثيراً مما كانت عليه من الكفر بالله وكفر نعمه ويكونون أقل منهم بطراً وقسوة وانفاساً في الترف والسرف وما ينشأ عنهما من الفسق والفجور ، قال تعالى في آخر سورة القتال (وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم \* ثم لا يكونوا أمثالكم)

(٧) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (٨) وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ، وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ (٩) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ

بينافي تفسير الآيات السابقة أن الثلاث الأولى منها قد أرشدت إلى مادعا اليه الرسول ﷺ من التوحيد والبعث والآيات الدالة عليها ، وأن الثلاث التي بعدها أرشدت الى سبب تكذيب قريش بذلك وهو الحق المبين بالدليل ، وأنذرهم عاقبة هذا التكذيب ، وهو ما يحل بهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة ، وأنه لا يحول دونه ما هم مغرورون به من قوتهم وضعف الرسول ﷺ وتمكنهم في أرض مكة وهي أم القرى وأهلها قدوة العرب . وقد بين تعالى في هذه الآيات الثلاث شبهات أولئك الجاحدين المعاندين على الوحي وبعثة الرسول ﷺ فتم بها بيان أسباب جحودهم بأركان الإيمان كلها كما سبقت الإشارة الى ذلك . وقد روى ابن المنذر وابن حاتم عن محمد بن إسحاق ما قد يمد سبباً لنزول الآية الثانية من هذه الثلاث قال « دعا رسول الله ﷺ قومه الى الاسلام وكلمهم فأبلغ اليهم فقال له زمعة بن الاسود بن المطلب والنضر بن الحارث بن كعدة وعبد بن يغوث

وأبى بن خلف بن وهب والعاص بن وائل بن هشام : لو جعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى معك - فأنزل الله في ذلك من قولهم « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » ولا تصح هذه الرواية في سبب نزول الآية ، وقد ذكرها السيوطي في الدر المنثور ولم يذكرها في ( لباب النقول في أسباب النزول ) واقترح مساندى المشركين إنزال الملك مع الرسول ذكر في الفرقان وهود والإسراء ، وقد روى ان هذه السور الثلاث نزلت قبل الانعام ، والانعام نزلت جملة واحدة - على ما تقدم بيانه في أول تفسيرها - فما فيها من الرد عليهم في هذه المسألة إنما هو رد على شبهة سمعت لهم وحكى عنهم ، وكذلك اقترح إنزال كتاب من السماء وإنزال القرآن جملة واحدة فهو في الفرقان .

كان الرسول ﷺ يتعجب من كفر قومه به وبما أنزل عليه مع وضوح برهانه وظهور إعجازه ، وكان يضيق صدره لذلك وينال منه الحزن والأسف كما قال تعالى في سورة هود ( ١٢: ١١ ) فلملك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كتاب أو جاء معه ملك ) وما في معناه - وكان الله عز وجل يبين له أسباب ذلك ومناشئه من طباع البشر وأخلاقهم واختلاف استعدادهم ليعلم أن الحجة مهما تكن ناهضة ، والشبهة مهما تكن داحضة ، فان ذلك لا يستلزم الايمان بما قامت عليه الحجة ، وانحسرت عنه غمة الشبهة ، إلا في حق من كان مستعداً له ، وزالت موانع الكبر والعناد أو التقليد عنه ، ففعله تعالى ﴿ ولو نزلنا عليك كتابا

في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾ جاء بعد تلك الآيات البينات الواردة بأسلوب الحكاية وضمان الغيبة مبيناً هذا المعنى للرسول بأسلوب الالتفات إلى خطابه ﷺ ، كأنه يقول : قد علمت أن علة تكذيبهم بالحق إنما هي اعراضهم عن الآيات ، وما أقفلوا على أنفسهم من باب النظر والاستدلال ، لاختفاء الآيات في نفسها ، ولا قوة للشبهات التي تحول دونها ، ألم تر أن آيات التوحيد في الانفس والآفاق هي أظهر الآيات وأكثرها ، ولم يمنعهم من الكفر بها مبالغة الكتاب المعجز في قهرها ، ولو أننا نزلنا عليك كتابا من السماء في قرطاس كما اقترحوا فرأوه نازلاً منها بأعينهم ، ولمسوه عند وصوله إلى الارض بأيديهم ، لقال

الذين كفروا منهم كفر العناد والاستكبار : ما هذا الذي رأينا ولمسنا إلا سحر بين في نفسه ، ثابت في نوعه ، وإنما خيل إلينا أننا رأينا كتابا ولمسناه ، وما نم كتاب نزل ، ولا قرطاس رءى ولا لمس ، وكذلك قال أمثالهم في آيات الأنبياء من قبل . ولن تجد لسنة الله تبديلا .

الكتاب في الأصل مصدر كالكتابة ويستعمل غالبا بمعنى المكتوب فيطلق على الصحيفة المكتوبة وعلى مجموعة الصحف في مقصد واحد . والقرطاس بكسر القاف (وتفتح وتضم لغة ) الورق الذي يكتب فيه ، وقيل : هو مخصوص بالمكتوب منه . وقوله تعالى ( في قرطاس ) صفة له أو متعلق به ، واللمس كالمس . إدراك بظاهر البشرة . كما قال الراغب . وقال الجوهري : المس باليد ، والصواب أن الأصل فيه المس بظاهر البشرة ولذلك يطلق بمعنى الوقاع كالللمسة ، ولكن لما كان أكثر اللمس باليد قلما يقع بالقدم ، أو الساعد مثلا توهم أنه خاص بمس اليد ، وتقييد اللمس في الآية بالأيدي يعين المراد منه بدفع احتمال التجوز به ، إذ اللمس يستعمل بمعنى طلب الشيء والبحث عنه ، يقال لمسه والتمسه وتلمسه ، بهذا المعنى ، ومنه ( وأنا لمسنا السماء ) ويستلزم لمسه بالأيدي رؤيته بالأبصار ، قال قتادة : فعانوه ومسوه بأيديهم ، وقال مجاهد : فسوه ونظروا إليه . والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسية وأبعدها عن الخداع ولا سيما إذا اجتماعهما والثقة باللمس أقوى لأن البصر قد يخدع بالتخيل . وقد قال تعالى في سورة الحجر ( ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يخرجون لقاولا إنما سُكِّرَتْ أَبصارنا بل نحن قوم مسحورون ) ولكن مكابرة الحس بعد اجتماع أقوى إدراكيه - وهما الرؤية واللمس - وتقوية أحدهما الآخر قلما يقع إلا من جاحد معاند مستكبر أو من مقلد أعشى لا تتوجه نفسه إلى معرفة شيء يخالف ما تقلده من آبائه وقومه . وقال ابن المنير : الظاهر أن فائدة زيادة لمسه بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أي فقره وه وهو بأيديهم لا بعينهم لما آمنوا . اهـ والأول هو الظاهر المختار .

والآية تدل على أن السحر خداع باطل ، وتخيل يرى ملاحقة له في صورة الحقائق ، ويقول بعض المتكلمين : إن السحر من خوارق العادات ، وإن الفرق بينه

وبين المعجزات إنما هو في اختلاف حال من تصدر الخوارق على أيديهم لا في كون آيات الأنبياء حقاً وكون السحر باطلاً ، والآية تبطل هذا القول ولا تقوم الحجة بها عليه ، إذ يكون معنى دفع المشركين حينئذ : ما هذا الكتاب الذي نزل على الوجه الذي اقترحنا إلا خارقة من خوارق العادات لا ريب فيها . ولكنها صدرت على يد ساحر ، فهي إذاً من السحر ، لا على يد من ادعى النبوة حتى تسمى آية أو معجزة ، فيكون حاصله الطعن في شخص النبي ﷺ وإنكار ادعائه النبوة وهذا المعنى مخالف للواقع على كون عبارة الآية تنبراً من احتمال دنوه منها أو دخوله عليها من أحد الأبواب الثلاثة ( الحقيقة والمجاز والكناية ) ولعله لم يخطر على بال أحد يفهم العربية ، وإن كان من شيعة ذلك المذهب الكلامي الذي فسر السحر بما ذكر خلافاً لظواهر الكتاب والسنة ، فقد نص القرآن على أن السحر تخييل لما ليس واقعاً ، وأنه كيد ومكر ، وأنه يتعلم تعلمًا ، والخوارق لا تكون بالتعلم ، وقال تعالى على لسان كلمه موسى ( ما جئتم به السحر إن الله سيبيطله ) وقال في آية أخرى ( ليحق الحق ويبطل الباطل ) فتعين أن يكون السحر باطلاً لا حقاً

﴿ وقالوا: لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون ﴾ اقتراح كفار مكة أن ينزل على الرسول ملك من السماء يكون معه نذيراً مؤيداً له أمامهم ، إذ يرونه ويسمعون كلامه ، كما في سورة الفرقان ( ٢٥ : ٧ ) وما هنا وهو حكاية لما هنالك ، فلذلك لم يقل « ملك فيكون معه نذيراً » اكتفاء بما سبق ، بل اقترحوا أيضاً أن ينزل الملك عليهم بالرسالة من ربهم ، بل طلبوا أكبر من ذلك طلبوا أن يروا ربهم ويخاطب كل واحد منهم بما يريد من إرسال الرسول إليهم . كما في سورة الفرقان أيضاً ( ٢٥ : ٢١ ) وقد قال الله في هؤلاء ( لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ) نعم إن هذا منتهى الكبرياء والعتو ، لأنه تسام واستشراف من أضل البشر وأسفلهم روحاً . إلى ما لم يصل إليه أعلامهم مقاماً في هذه الحياة الدنيا ، وأما اقتراحهم نزول الملك على الرسول فهو مبنى على ضد ما بني عليه طلبهم لنزول الملائكة عليهم أو رؤية ربهم - هو مبنى على اعتقاد أن

أرقى البشر عقلاً وأخلاقاً وآداباً وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا أهلاً لأن يكونوا رسلاً بين الله وبين عباده ، لأنهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون في الأسواق - هذه شبهة المتقدمين منهم والمتأخرين : قال تعالى في هود وقومه (٢٣) : ٣٣ وقال الملائكة من قومهم الذين كفروا وكذبوا بلفاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا : ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ٣٤ ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ) وحكى تعالى مثل هذا عن غيرهم في هذه السورة (سورة المؤمنين) وفي غيرها

ومثل هذا التناقض والتضاد في حكم البشر لأنفسهم وعليها نهى في كل زمان وكل مكان ، فهم يرفعون أنفسهم تارة إلى ما هو أعلى من قدرها بما لا يحصى من الدرجات والمسافات البعيدة السحيقة ، ويهبطون بها تارة إلى ما هو دون استعدادها بما لا يهد من الدركات العميقة ، يتسامون تارة للبحث في عالم الغيب من الأزل الذي لا يعرفون أوله ، إلى الأبد الذي لا يدركون نهايته ، وللإكلام في كنه الخلق ، وفي كيفية صدور الوجود الممكن عن الوجود الواجب . ويعترفون تارة بالعجز عن معرفة كنه أنفسهم والقصور عن الإحاطة بأنواع الجنة <sup>(١)</sup> التي تعيش في بنيتهم وتؤثر في جميع مواد معيشتهم من أطعمتهم وأشربتهم ، يقولون تارة إن هذا الإنسان سيد الأكوان ، ومصدق قول الفرائي : ليس في الامكان أبدع مما كان ويقولون تارة إنه مظهر الظلم والخلل والفساد وإنما يعظم أحدهم نفسه أو جنسه في مرآة نفسه ، ويحقّر غيره أو نفسه ممثلة في مرآة جنسه . ومن هذا الباب إنكار الكفار لبصمة الرسل ، وكانوا تارة يكتفون بحمل البشرية علة للإنكار كما ترى في سورة هود وإبراهيم والإسراء والمؤمنين ويس والقمر والتغابن - وتارة يصرحون بما في أنفسهم من الكبر واستنقاعهم تفضيل الرسل على أنفسهم باتباعهم إياهم ، وعلى هذا بنوا اقتراح نزول الملائكة عليهم مباشرة أو على الرسل مؤيدة لهم كقول قوم نوح (٢٣: ٣٤) ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لآنزل ملائكة (جمع مشركو مكة بين الاقتراحين - كما تقدم آنفاً - اقتراح نزول الملائكة

(١) الأحياء الدقيقة التي لا ترى بالبصر المجرد المعروفة بالميكروبات



عليهم ، واقترح نزول ملك على النبي يروونه بأعينهم ولولا قيد الرؤية لم يكن للاقتراح فائدة ، لأن النبي ﷺ كان أخبرهم بأنه ينزل عليه الملك وكانهم ظنوا أن مساواتهم له ﷺ في البشرية تقتضى مساواته في الاستعداد لرؤية الملائكة وتلقى العلم عنهم . وهذه أقوى شبهة للكفار على الوحي ، فانهم لغرورهم بأنفسهم ينكرون كل ما لا يصلون اليه بأنفسهم

وقد رد الله تعالى عليهم الاقتراحين من وجهين (أحدهما) أنه لو أنزل ملكا كما اقترحوا لقضى الأمر باهلاكهم ثم لا ينظرون ، أى لا يؤخرون ولا يعملون ليؤمنوا بل يأخذهم العذاب عاجلا كما مضت به سنة الله فيمن قبلهم ، قال ابن عباس في تفسير الآية : ولو أنهم ملك في صورته لأهلكناهم ثم لا يؤخرون ، وقال قتادة يقول لو أنزل الله ملكا ثم لم يؤمنوا له جل لهم العذاب ولكن قال مجاهد في قوله « لقضى الأمر » أى لقامت الساعة وذكر المفسرون في تفسير قضاء الأمر هنا عدة وجوه (١) أن سنة الله في أقوام الرسل الذين قامت عليهم الحجة أنهم كانوا إذا اقترحوا آية وأعطوها ولم يؤمنوا يعذبهم الله بالهلاك ، والاستئصال الذى تتولى تنفيذه الملائكة ، والله تعالى لا يريد أن يستأصل هذه الأمة التى بعث فيها خاتم رسوله نبي الرحمة ، فالرحمة العامة تنافى هذا العذاب العام (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (٢) أن المراد أنهم لو شاهدوا الملك بصورته الأصلية كما يطلبون لذهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون

(٣) أن رؤية الملك بصورته آية ملجئة يزول بها الاختيار الذى هو قاعدة التكليف ، وهذا على قاعدة المعتزلة ، وعبارة الزنجشري في هذه المسألة من تعليقات قضاء الأمر ، وإما لأنه يزول الاختيار الذى هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة فيجب إهلاكهم اه وهذا التفريع غير مسلم

(٤) أنهم لما اقترحوا ما لا يتوقف عليه الإيمان - إذ يتوقف على المعجز مطلقا وقد حصل ، لا المعجز الخاص الذى طلبوه فاذا أعطوه كانوا على غاية الرسوخ في العناد المناسب للاهلاك وعدم النظرة .

وأول هذه الأقوال أقواها وهو المختار ، وفي معنى هذه الآية قوله تعالى في

سورة الحجر (١٥ : ٨) ما نزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذاً منظرين) أى ما كان شأننا الذى مضى به سنتنا أن نزل الملائكة إلا بالامرالحق وهو الرسالة للرسول أو العذاب للأئمة الذين يعاندون الرسل فيقترحون عليهم الآيات الخصوصية ويعلقون إيمانهم عليها ثم يصرون على جحودهم وكفرهم بعد أن يعطوها ، فلو نزلت الملائكة عليهم ما كانوا إذ تنزل إلاها السكين لا ينظرون ، أى لا يؤمنون لاجل أن يؤمنوا . وما كان الله ليهلك هذه الأمة ، ولما من أعدمهم للهداية من قوم نبي الرحمة ، باجابة اقترحات أولئك المستكبرين المعاندين منهم ، وهم إنما يقترحون الآيات لأجل التعميز دون استبانة العجازه ، وهو يعلم أنهم إن أعطوها ما كانوا بها مؤمنين ، وبذلك مضت السنة في أمثالهم من الغابرين ومن نكت البلاغة ما بينه الزمخشري من حكمة العطف بتم وهي إفادة ما بين قضاء الأمر وعدم الانظار من البعد : جعل عدم الانظار أشد من قضاء الامر ، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة

(الوجه الثانى) فى الرد عليهم قوله تعالى ﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً

وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾ أى لو جعل الرسول ملكاً لجعل الملك متمثلاً فى صورة بشر ، لتمكينهم رؤيته وسماع كلامه الذى يبلغه عن الله تعالى ، ولو جعله ملكاً فى صورة بشر لا اعتقدوا أنه بشر لأنهم لا يدركون منه إلا صورته وصفاته البشرية التى تمثل بها ، وحينئذ يقعون فى نفس اللبس والاشتباه الذى يلبسونه على أنفسهم باستنكار جعل الرسول بشراً ، ولا ينفكون يقترحون جعله ملكاً ، وقد كانوا فى غنى عن هذا ، وإنما شأنهم فيه شأن أكثر الناس حتى العلماء منهم فيما يوقعون فيه أنفسهم من المشكلات بسوء اختيارهم ، وما يخترعونه من الشبهات بسوء فهمهم ، ثم يحارون فى أمر الخرج منها . مادة لبس تدل على السترة والتغطية : يقال لبس الثوب يلبسه ( بكسر الباء فى الماضى وفتحها فى المضارع ) وهو من الستر الحسى . ويقال لبس الحق بالباطل يلبسه ( بفتح باء الأول وكسر باء الثانى ) بمعنى ستره به ، أى جعله مكانه ليظن أنه الحق ، ولبست عليه أمره أى جعلته بحيث يلبس عليه فلا يعرفه — وهذا كله من الستر المعنوى

وقد علل جمهور المفسرين جعل الملك بصورة البشر فى هذه الحالة بأن البشر

لا يطيقون رؤية الملائكة في صورتهم الأصلية ، وتقدم في تفسير الآية السابقة قول من علل بذلك قضاء الأمر بهلاكهم بمجرد نزول الملك ، واستدلوا على ذلك بتمثل الملائكة لابراهيم ولوط بصورة الناس وتمثل جبريل لمريم بشرا سويا ، وظهوره للنبي ﷺ بصورة دحية الكلبي غالباً وبصورة غيره أحيانا كافي حديث الايمان والاسلام وغيره ، وذكر بعضهم من خصائص النبي ﷺ أنه رآه في صورته الأصلية مرتين فقط . وقد نازع آخرون في عدم هذا خصوصية له ﷺ إذ لا يثبت ذلك إلا بنص ، ولانص في المسألة وإنما ورد من حديث ابن مسعود عند الامام أحمد وحديث عائشة عند الترمذي « أنه لم يره في صورته التي خلقه الله عليها إلا مرتين » وقد ورد أن من الصحابة من رأى الملائكة في غير صورة البشر كروية أسيد بن حضير لهم في مثل الظلة فيها أمثال المصابيح ، كما رواه الشيخان عنه . ولكن هذا تمثيل أيضاً .

والجنتار عندنا أن البشر في حالتهم العادية غير مستعدين لرؤية الملائكة والجن في حالتهم التي خلقوا عليها ، كما قال تعالى في الشيطان ( أنه يراكم وهو وقبيله من حيث لا ترونهم ) لأنهم لا يطيقونها لهولها بل لأن أبصار البشر لا تدرك كل الموجود بل تدرك في عالمها هذا بعض الاجسام كالماء وما هو أكنف منه من الأجرام الملوثة دون ما هو أظف منه كالهواء وما هو أظف منه كالغبار البسيط الذي يتألف منها الماء والهواء ، والملائكة والجن من عالم آخر غيبي أظف مما ذكر ، وهذا العالم مما بعده المتكلمون في الفلسفة وراء عالم المادة ، وليس عند المسلمين عالم غير مادي ، ولذلك يعدون الملائكة والجن من الاجسام اللطيفة ، ويقولون إنهم قادرون على التشكل في صور الاجسام الكثيفة ، فمثل تشكيلهم كمثل تشكيل الماء في صورة البخار اللطيف والبخار الكثيف وصورة المائع السيل وصورة الثلج والجليد ، ولكن الماء يتشكل بما يطرأ عليه من حر وبرد بغير اختيار منه ، وذاتك يتشكلان باختيارهما اذ جعل الله لهما سلطانا على العناصر التي تتركب منهما مادة العالم أقوى من سلطان البشر الذين يتصرفون فيها بأيديهم لا بأنفسهم وماهياتهم ، فهم لا يقدرّون على تحليل أبدانهم وتركيبها مع غيرها من المواد . فاذا تمثل الملك أو الجان في صورة كثيفة كهورة البشر أو غيرهم أمكن للبشر أن يروه ولكنهم لا يرونه على صورته وخلقته الأصلية بحسب العادة وسنة الله في خلق عالمه وعالمها ، فاذا وقع ذلك

كرؤية النبي ﷺ لجبريل مرتين كان من خوارق العادات ، والخوارق لا تثبت إلا بنص ، لأنها خلاف الأصل ، على أن رؤيته بصورة لا ينافي التشكل ، إذ يجوز أن تكون مادة صورته اللطيفة التي لا ترى قد ظهرت بمادة كثيفة فيكون التشكل في هذه الحالة بمادة جديدة مع حفظ الصورة الأصلية ، والتشكل في غيرها بالمادة والصورة معاً ، على أن لأرواح الأنبياء من التناسب مع أرواح الملائكة ما ليس لغيرها ، ففي الحال التي تغلب بها روحانيتهم على جثمانيتهم يكونون كالملائكة فيجوز أن يروهم بأي صورة وشكل تجلوا لهم فيه

هذا وأن مالا يرى قد يدرك بضرب من ضروب الإدراك غير الرؤية فإذا كان الملك مخلوقاً عاقلاً عالماً وكان في لطافته من قبيل الأرواح البشرية التي هي محل العلم والإدراك في البشر فلم لا يجوز أن يكون لهذين النوعين من الأرواح الموجودة في هذا الكون نوع من الاتصال يقتبس به أحدهما من الآخر شيئاً من العلم كما يقتبس البشر بعض العلم البشري من الجو ، إذ يثبت الأخبار فيه بعضهم بالآلات الكهربية ( المعروفة بالتلفراف اللاسلكي - أو الاثيري والهوائي ) ويقتبسها آخرون ؟ بل ثبت أن الانفس البشرية يقتبس بعضها العلم من الموجودات - بشراً كانت أو غير بشر - بغير وساطة الخواص والاستنباط العقلي ، كما روى بعض الأطباء الماديين الذين كانوا ينكرون مثل هذا عن مريض كان يعالجه في القاهرة أنه قال : ان فلاناً - وذكر قريباً له في الاسكندرية - يريد أن يسافر الآن إلى مصر لأجل عيادتي ، ثم انه عين القطار الحديدي الذي ركب فيه ثم الوقت الذي وصل فيه إلى محطة مصر ، ثم لم تكن إلا مسافة سير المركبة بين المحطة ودار المريض إلا وقد وصل هذا القريب ، وكان ينتظره لاستبانة المكاشفة ذلك الطبيب ، وروى عنه غير ذلك من المكاشفات ، ومثل هذه يقع كثيراً في كل عصر ، فلم لا يجوز أن يقتبس البشر العلم بمثل هذه المكاشفة عن الملائكة وأرواح البشر الميتين كما يقتبسونها من أحياء البشر ومن غير البشر من الأشياء ؟

نقول : ان هذا جائز عقلاً ومروى نقلاً ، ولكنه كغيره يتوقف على الفاعل والقابل ، فإذا تدبرنا ما ورد في الكتاب والسنة من خبر الوحي والالهام يظهر لنا منه

أن الانسان ليس له سلطان على ملائكة السماء ، كسلطانة على مافي الأرض من أبناء جنسه وسائر الاشياء ، فلا يستطيع كل فرد من أفرادها أن يدرك هؤلاء الملائكة ويقتبس منهم العلم شاءوا أم أبوا . ولكن بعض الارواح البشرية قدتصل بطهارتها وعلومكانتها إلى قابلية التلقى من الملائكة ، لما بينها وبينهم من القرب والمناسبة ، وهذه القابلية نوعان : (أحدهما) ما يختص به الله تعالى أنبياءه ورسله بدون سعي منهم ولا كسب ، فيؤهلهم لنبوته ورسالته ، وينزل عليهم الملائكة بالروح من أمره ، فلا القابل الذي يتلقى عن الملك يكون له كسب أو اختيار فيما يوحى إليه ، ولا الفاعل وهو الملك الذي ينزل بالوحي يكون له اختيار فيما يوحيه ؛ بل يفعل ما يأمره الله تعالى به ولا يستطيع أن يعصيه . ولكمال استعداد الأنبياء وعلو أرواحهم يرون الملائكة في صورهم الأصلية قليلا . ويتمثل الملك لهم بصورة البشر أو يلبسهم ملائسة روحية فيلقى في أرواحهم ما شاء الله أن يلقيه وهو الأكثر ، وهذا النوع قد ختم وتم بعثة محمد خاتم النبيين ، عليه أفضل الصلاة والتسليم ، وما هو من شؤون البشر الكسبية ، فيبقى ببقائهم .

(النوع الثاني) ما يمنحه الله تعالى من التثبيت في الحق والالهام لمن دون الأنبياء من خيار خلقه الذين سلحت فطرتهم ، وصفت سريرتهم ، وزكت بالعمل الصالح أنفسهم ، حتى غلبت فيها الصفات الملكية ، على النزعات الحيوانية والنزعات الشيطانية ، فالأرواح البشرية العالية ، قد تقوى المناسبة بينها وبين الملائكة فتستفيد من أرواح الملائكة قوة في الخير والحق وثباتا على الصلاح والاصلاح ، ( إذ يوحى ربك إلى الملائكة أئى معكم فثبتوا الذين آمنوا ) وقد تستفيد منها علما بالحق وبشارة بالخير ، وهو ما يسمى التحديث والالهام ، ومنه بشارة الملائكة لمريم بعيسى عليه السلام ، وتمثل جبريل لها عند ما أراد الله أن تحمل بنفخه فيها ، وقد ثبت في الحديث الصحيح أن عمر بن الخطاب كان من المحدثين ، وقد عبر عن ملك الالهام بأنه «واعظ الله في قلب كل مؤمن» في حديث النواس بن سمعان عند أحمد والترمذى ، ويوضحه حديث ابن مسعود «إن للشيطان لمة بابن آدم والملك لمة ، فألمة الشيطان فايعدا بالشر وتكذيب بالحق . وألمة الملك فايعدا بالخير وتصديق بالحق ، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله ، ومن وجد الأخرى .

فليتموذ بالله من الشيطان » رواه الترمذى والنسائى وابن حبان ، وعلم عليه في الجامع الصغير بالصحة .

وقد أطال الإمام الغزالي في إيضاح هذا المطلب في كتاب شرح عجائب القلب من الإحياء ، وقد تقدم في تفسير سورة البقرة من الجزء الأول بحث فيه . والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا « ومن جهل شيئاً عاداه » ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل كشفهم عن نسمة هذه الجنة ( الميكروبات ) إن في العالم أنواعاً كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن أن يراها أحد بعينه هي سبب الأدواء والأمراض التي لا تحصى ، وهي سبب التغيرات والاختبارات التي نراها في المائعات والفواكه وغيرها - لقالوا : إنما هذه خرافة من الخرافات ، وقد كان غير المسلمين يمدون من هذا القبيل حديث أي موسى « الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة » رواه الحاكم وصححه ، ثم صاروا بعد اكتشاف بائس الطاعون يتمعجون منه بصدق كلمة « الجن » على ميكروب الطاعون كغيره ، وقد ورد أن الجن أنواع منها ما هو من الحشرات وخشاش الأرض .

وقد بين الأستاذ الإمام النوع الأول في رسالة التوحيد أكل بيان ، بأوضح برهان ، واختصر في بيان النوع الثاني فقال :

« أما أرباب النفوس العالية والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الانبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء ، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء ، فكثير منهم نال حظاً من الانس ، بما يقارب تلك الحال في النوع أو الجنس . لهم مشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب ، ولهم مشاهدة صحيحة في عالم المثال ، لا تنكر عليهم لتحقيق حقائقها في الواقع ، فهم لذلك لا يستبعدون شيئاً مما يحدث به عن الانبياء صلوات الله عليهم ، ومن ذاق عرف ، ومن حرم انحراف ، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه : ظهور الآثار الصالح منهم ، وسلامة أعمالهم مما يخالف شرائع أنبيائهم ، وطهارة فطرتهم مما ينكره العقل الصحيح ، أو يمجج الذوق السليم . واندفاعهم بباعث من الحق الناطق في سرائرهم : المثالي . في بصائرهم ، إلى دعوة من يحف بهم إلى ما فيه خير العامة ، وترويح قلوب الخاصة ، ولا يخلو العالم من

متشبهين بهم ، ولكن ما أسرع ما ينكشف حالهم ، ويسوء مآلهم ، ومآل من فرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر في تضليل العقول وفساد الأخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزئوا بهم ، إلا أن يتداركهم الله بلطفه ، فتكون كلمتهم الخبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار — فلم يبق بين المنكرين لأحوال الأنبياء ومشاهدتهم وبين الأقارب بإمكان ما أثبتوا به بل وبوقوعه الاحجاب من العادة ، وكثيراً ما حجب العقول حتى عن إدراك أمور معتادة »

( ١٠ ) وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ ، فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ( ١١ ) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

بعد أن بين الله تعالى لخاتم رسله سنته في شبهات الكفار المعاندين على الرسالة واصراره على الجحود والتكذيب بعد اعطائهم الآيات التي كانوا يقترحونها وعقابه تعالى إياهم على ذلك — بين له شأناً آخر من شؤون أولئك الكفار مع رسلهم وسنته تعالى في عقابهم عليه فقال :

﴿ ولقد استهزى برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون ﴾  
ظاهر كلام نقلة اللغة أن الهزء ( بضمين وبضم فسكون ) والاستهزاء بمعنى السخرية وأن قولهم : هزى به واستهزأ به مرادف لقولهم سخر منه ، ويفهم من كلام بعض المدققين أن الحرفين متقاربا للمعنى ولكن بينهما فرقاً لا يمنع من استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر كثيراً . قال الراغب : الهزؤ مزح في خفية ( كذا ولعل صوابه في خفة ) وقد يقال لما هو كالمرح ، فما قصد به المزح قوله ( اتخذوها هزواً ولها ) ( وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذوها هزواً ) ( وإذا راوك أن يتخذونك إلهزواً ) والاستهزاء ارتياد الهزؤ وإن كان قد يعبر به عن تعاطي الهزؤ ، كالأستجابة في كونها ارتياداً للاستجابة وإن كان قد يجري مجرى الإجابة ... وسخرت منه واستسخرته للهزؤ منه أهـ ملخصاً . وقال الزمخشري : الاستهزاء السخرية والاستخفاف وأصل الباب الخنة

من الهزء وهو النقل السريع ، وناقته تهزأ به أى تسرع وتخف اه - والخلاصة أن الاستهزاء بالشئ الاستهانة به ، والاستهزاء بالشخص احتقاره وعدم الاهتمام بأمره ، وكثيراً ما يصحب ذلك السخرية منه وهى الضحك الناشئ عن الاستخفاف والاحتقار ، فمن حاثى امرءاً فى قوله أو عمله أو زيه أو غيرها محاكاة احتقار وانتقاد فقد سخر منه ، فالسخرية تستلزم الاستهزاء ، وهى خاصة بالاشخاص دون الاشياء ، قال تعالى ( ٢٣ : ١١٠ ) فاتخذتموهم سخرياً حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون ) وقال فى نوح ( ١١ : ٣٨ ) ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه ) الآية .

وحاق المكروه به يحقق حيقاً ، أحاط به فلم يكن له منه مخرج والمعنى : أن الله تعالى قد أخبر رسوله خبراً مؤكداً بصيغة القسم أن الكفار قد استهزؤا برسل كرام من قبله - فننكير « رسل » للمعظمين ، وهو لا ينافى العموم فى قوله ( ما يأتيتهم من رسول إلا كانوا به يستهزؤون ) فإبراه من استهزاء طعنة قریش ليس بدعا منهم ، بل جروا به على آثار أعداء الرسل قبلهم . وقد حاق بأئمة السائرين العذاب الذى أنذرهم إياه أولئك الرسل على استهزائهم جزاء وفاقاً ، حتى كأنه هو الذى حاق بهم ، لأنه سببه وجاء على وفقه . فالآية تعليم للنبي ﷺ سنن الله فى الامم مع رسلهم وتسليمه له عن ايداء قومه ، وبشارة له بحسن العاقبة وما سيكون له من إدالة الدولة ، وقد كان جزاء المستهزئين من قبله من الرسل عذاب الخزي بالاستئصال ولكن الله كفاه المستهزئين به فأهلكهم ، ولم يجعلهم سبباً لهلاك قومهم ، وامن عليه بذلك فى سورة الحجر إذ قال ( إنا كفيناك المستهزئين ) والمشهور أنهم خمسة من رؤساء قریش هلكوا فى يوم واحد .

ولما كان كون أمر المستهزئين بالرسل يؤول إلى الهلاك بحسب سنة الله المطردة فيهم مما يرتاب فيه مشركو مكة الذين يجهلون التاريخ ، ولا يأخذون خبر الآية فيه بالتسليم ، أمر الله تعالى رسوله بأن يدهم على الطريق الذى يوصلهم إلى علم ذلك بأنفسهم فقال ﴿ قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ أى قرأيها الرسول للمكذبين بك من قومك - الذين قالوا « لولا أنزل عليك ملك » سيروا فى الأرض كشأنكم وعادتكم ، وتنقلوا فى ديار أولئك القرون الذين مكناهم فى الأرض



وممكنهم ما لم يمكن لكم ، ثم انظروا في أثناء كل رحلة من رحلاتكم آثار ما حل بهم من الهلاك ، وتأملوا كيف كانت عاقبتهم بما تشاهدون من آثارهم ، وما تسعدون من أخبارهم ، وإعناقل «عاقبة المكذبين» ولم يقل «عاقبة المستهزئين» أو الساخرين والكلام الأخير في هؤلاء لا في جميع المكذبين - لأن الله تعالى أهلك من القرون الأولى جميع المكذبين ، وإن كان السبب المباشر للإهلاك اقتراح المستهزئين الآيات الخاصة على الرسل ، فلما أعطوها كذب بها المستهزون المقترحون وغيرهم من الكافرين الذين كانوا مشغولين بأنفسهم ومعايشهم عن مشاركة كبراء مترفيهم بالاستهزاء والسخرية ، وإذا كان المكذبون قد استحقوا الهلاك وإن لم يستهزئوا ولم يسخروا فكيف يكون حال المستهزئين والساخرين ؟ لا ريب أنهم أحق بالهلاك وأجدر ، ولذلك أهلك الله المستهزئين من قوم نبي الرحمة ولم يحجبهم إلى ما اقترحوه أمثلاً يعم شؤمهم سائر المكذبين معهم ، ومنهم المستعدون للإيمان الذين اهتمدوا من بعد ومن نكت البلاغة في الآية : أن قال فيها «ثم انظروا» وقد ورد الأمر بالسير في الأرض والحث عليه في آيات أخرى من عدة سور ، وعطف عليه الأمر بالنظر بالفاء (راجع ٩٩ من سورة النمل و ٤٢ من سورة الروم و ١٠٩ من سورة يوسف و ٤٤ من سورة فاطر الخ) قال الزمخشري في نكتة الخلاف بين التعميرين : فإن قلت أي فرق بين قوله «فانظروا» وقوله «ثم انظروا» ؟ قلت : جعل النظر مسبباً عن السير في قوله «فانظروا» فكأنه قيل : سيروا لأجل النظر ولا تسبروا سير الغافلين . وأما قوله «سبروا في الأرض ثم انظروا» فعناه إباحة السير في الأرض لانجاة وغيرها من المنافع وإيجاب النظر في آثار الهالكين ، ونبه على ذلك بتم لتباعد ما بين الواجب والمباح اهـ

وقال أحمد بن المنير في الانتصاف : وأظهر من هذا التأويل أن يجعل الأمر في المكانين واحداً ليكون ذلك سبباً في النظر ، فحيث دخلت الفاء فلاظهار السببية وحيث دخلت ثم فللتنبية على أن النظر هو المقصود من السير ، وأن السير وسيلة إليه لا غير ، وشتان بين المقصود والوسيلة . والله أعلم اهـ  
وفى روح المعاني عن بعضهم أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا «ثم انظروا»

وفي غير ما موضع « فانظروا » لأن المقام هنا يقتضى « ثم » دونه في هاتيك المواضع ، وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه ( ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكنهم في الأرض ) مع قوله سبحانه وتعالى ( وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ) والأول يدل على أن الهالكين طوائف كثيرة ، والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضاً كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك ، فيكون المراد به استقرار البلاد ، ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليروا الآثار في ديار بعد ديار ، وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقب الذى تقتضيه الفاء ، ولا كذلك في المواضع الأخرى انتهى قال الألوسى بعد إirاده : ولا يخلو عن دغدغة واختار غير واحد أن السير متحد هناك وهناء ولكنه أمر ممتد بعطف النظر عليه بالفاء تارة ، نظراً إلى آخره ، وبثم أخرى نظراً إلى أوله . وكذا شأن كل ممتد ما أورده الألوسى ، والظاهر في الأخير أن يكون العطف بالفاء نظراً إلى الأول ، وبثم نظراً إلى الآخر عكس ما ذكره فتأمل

ثم أقول : ولعل من يتأمل ما وجهنا به الكلام في تفسير الآية ، قبل النظر في هذه النكت كلها يرى أنه هو المتبادر من النظم بغير تكلف ، وأنه يشبه أن يكون مستنبطاً من مجموع تلك النكت ، مع زيادة عليها تقتضيها حال مخاطبين بالأمر بالسير هنا ، وهم كفار مكة المعاندون الكثيرون الاسفار للتجارة الغافلون عن شؤون الأمم والاعتبار بعاقبة الماضين وأحوال المعاصرين

(١٢) قُلْ لِمَنْ مَّا فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ؟ قُلْ لِلَّهِ . كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ، لِيَجْزِيَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَآ رَيْبَ فِيهِ ، الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٣) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِى اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٤) قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ، قُلْ إِنِّى أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ : وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٥) قُلْ إِنِّى

أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٦) مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ  
يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ ، وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٧) وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ  
بِضَرْ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ، وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ  
شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٨) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ  
(١٩) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ؟ قُلْ اللَّهُ شَهِدَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ،  
وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ، أَنتُمْ لَمَّا تَشْهَدُونَ  
أَنْ مَعَ اللَّهِ آلِهَةٌ أُخْرَى ؟ قُلْ لَا أَشْهَدُ ، قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ  
وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

بين تعالى في الآيات السابقة أصول الدين وما يدل عليها وشبهات الكفار  
على الرسالة مع ما يدحضها وهدى رسوله إلى سنته في الرسل وأقوامهم لتسليمته  
وتبنيته قلبه ، الممين له على المضى في تبليغ دعوة ربه ، ثم قفى سبحانه على ذلك  
بتلقينه في هذه الآيات أسلوباً آخر من إقامة الحجج على قومه ، وهو أسلوب  
السؤال والجواب ، في موضع فصل الخطاب ، وإن كان تكراراً لمعنى سبق أو  
اشتمل على التكرار ، وحكمة ذلك أن التنويع في الاختمجاج والتفنن في أساليبه  
من ضروريات الدعوة إلى الدين - وإلى غير الدين من المقاصد البشرية أيضاً -  
لأن التزام دليل واحد على المطلوب الذي لا بد من تكرار ذكره ، أو إيراد عدة أدلة  
بأسلوب واحد قد يفضي إلى سآمة الداعي من التكرار على رغبته في الدعوة وتغاييه  
في نشرها وإثباتها ، فكيف يكون تأثيره في المدعوين السكارهين له ولها ، إذ لم يعقلوا  
الدليل الأول أو لم تتوجه قلوبهم إلى تدبر الأسلوب الواحد المشتمل على عدة أدلة ؟  
لاجرم أنهم يكونون في منتهى السآمة والضجر من سماع ذلك وفي غاية النفور منه ،  
كيف وقد كان المعاندون منهم ينهون عن هذا القرآن وينأون عنه على ما ممتاز به  
في مقام التفنن والتنويع ، والبلاغة المعجزة في كثرة الأساليب ؟ قال عز وجل :

﴿قُلْ لِمَنْ مافى السموات والأرض﴾ أى قل أيها الرسول لقومك الجاحدين لرسالتك المعرضين عما جئتهم به من أمر التوحيد والبعث والجزاء : لمن هذه المخلوقات فى العالم كله علويه وسفليه ؟ السؤال تمهيد لحجة جديدة ، وقد بينا فى تفسير الآيات السابقة أن العرب كانت تؤمن بأن الله تعالى هو خالق السموات والأرض وأن كل ما فيها ومن فيها ملك وعبيد له ولفظ «ما» يشمل العقلاء مع غيرهم وحزم فى الكشف بأن السؤال للتبكيك وأن قوله تعالى ﴿قُلْ لِلَّهِ﴾ تقرير لهم أى هو الله لا خلاف بينى وبينكم فى ذلك ، ولا تقدر أن تضيفوا شيئاً منه إلى غيره . وقال غيره : تقرير للجواب نيابة عنهم ، أو الإبقاء لهم إلى الإقرار وقال الرازى : أمره بالسؤال أولاً ، ثم بالجواب ثانياً ، وهذا إنما يحسن فى الموضع الذى يكون الجواب فيه قد بلغ فى الظهور إلى حيث لا يقدر على إنكاره منكر ولا يقدر على دفعه دافع ، ثم بين أن هذا من هذا ، واحتج على أن كل ذلك لله بما فى العالم المادى من آثار الحدوث والامكان على طريقة المتكلمين فى الاستدلال .

ونقول : إن اتيان السائل بالجواب يحسن فى غير الموضع الذى حصر الرازى الحسن فيه ، وهو أن يكون ما يأتى به عين ما يعتقده المسؤل وما يجب به إن أجاب وإنما يسبقه إليه ليبنى عليه شيئاً آخر من لوازمه هو مما يحمله المسؤل أو يغفل عنه أو ينكره لجهله أو غفلته عن كونه لازماً لما يعرفه ويعتقده . وليس المسؤل عنه مما لا يقدر على إنكاره منكر ، ولا على دفعه دافع ، فقد أنكره أهل الاتحاد والتعطيل فالظاهر أن يقال : إن الله تعالى أمره بالجواب وأن يبدأ بما كانوا يجيبون به كإلمن آيات أخرى<sup>(١)</sup> ليبنى عليه قوله ﴿كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ والمعنى أن الله تعالى الذى تقرون معنى بأن له مافى السموات ومافى الأرض قد أوجب على ذاته العملية الرحمة بخلقه ، كما يعلم ذلك من إفاضة نعمه عليهم ظاهرة وباطنة . ومن مقتضى هذه الرحمة أن يجمعكم إلى يوم القيامة حال كونه لا ريب فيه - أو جمعاً لا ريب فيه - أى ليس من شأنه أن يرتاب فيه من تدبر دلائل

رحمة الله وحكمته ، فان هذا الجمع لأجل الحساب والجزاء فهو رحمة بالكلفين ينافى  
 الفوضى والاهمال واستباحة الظلم . والعلم به رحمة أيضا ، لانه وازع نفسى لا يتم  
 تهذيب النفس بدونه ، بل الرحمة أعم من ذلك . فمن رحمته تعالى بالناس ما منحهم من  
 هدايات الخواص والوجدان والعقل وهداية الدين المقاومة لما يجنونه على تلك الهدايات  
 باستعمالها فيما يضرهم ولا ينفعهم ، والمساعدة لهم على تكميل فطرتهم وتزكية أنفسهم  
 ببيان ذلك : أن من أصول دينه القويم - الذى هو مظهر رحمته العليا الموافق  
 لفطرته التى فطر الناس عليها - أن لأعمال البشر جزاء فطريا هو أثر لازم للعمل  
 بحسب سنته تعالى فى تأثير الأعمال النفسية والبدنية فى إصلاح النفس أو إفسادها ،  
 وجزاء آخر وضعيا أو شرعيا تابعا له هو إنشاء فضل أو عدىل منه عز وجل ، فالأول -  
 وهو الأصل - ما يترتب على تزكية النفس بالمقائد الصحيحة والعلوم الثابتة والأخلاق  
 السريمة التى تطبعها فيها عبادة الله تعالى وحسن المعاملة مع خلقه من هناء المعيشة فى الدنيا  
 بالجمع بين لذة الحياة العقلية والروحية ولذة الحياة الجسدية المعتدلة وهو أدنى الجزاءين  
 وأقلهما وغير المطرد منهما - وما يترتب على ذلك من النعيم المقيم فى الآخرة - وهو  
 الكامل المطرد - وما يترتب على تدسية النفس وإفساد فطرتها بالمقائد الباطلة كخرافات  
 الوثنية وأوهامها وبفسفاس الأخلاق والملكات الرديئة التى تطبعها فيها تلك الأوامر  
 السخيفة والأعمال القبيحة والعبادات الوثنية من شقاء المعيشة فى الدنيا وعذاب الآخرة  
 وكل منهما من لوازم تلك المقائد والأخلاق والأعمال ، فهى كالأعمال الضارة والوساوس  
 العصبية (الهستيرية) التى تقترب عليها الأمراض المعضلة والأدواء القاتلة ، كما أن  
 ما تقدم من مقابلها يشبه الأعمال البدنية والنفسية التى يرتاض بها البدن والعقل حتى يبلغ  
 بهما المرء من الصحة والاعتدال ، ما هو مقدر له من الكمال ، فعلى هذا تكون هداية الدين  
 للمقائد الصحيحة والفضائل والآداب والعبادات وزجره عن الوثنية والخرافات  
 والردائل والشور - كل ذلك كمثل الوصايا الصحيحة والعلوم الطبية فى الناس ، ليكون لهم  
 وازع من أنفسهم يتقون به ما يضرهم ويقبلون على ما ينفعهم - وتلك رحمة عظيمة بهم ،  
 ولا ينافى كون ذلك من الرحمة ما يترتب على الباطل والشر من شقاء الدنيا وعذاب  
 الآخرة ، لانه جنابة منهم على أنفسهم ، فشملهم فيه كمثل المريض بخالف أو امر الطبيب

ونواهي، الخاصة ، ويخالف الوصايا الصحية العامة ، فيزداد أراضاً وأسقاماً ، ولا ينأى ذلك كون تلك الوصايا رحمة بالناس ونعمة عليهم

وأما الجزاء الثاني الذي هو إنشاء من مقتضى الفضل أو العدل فهو مترتب على الجزاء الاول وتابع له وهو قسمان (أحدهما) ما يزيد الله المحسنين من الكرامة والنعم بفضله ، على ما يستحقوه بإيمانهم وأعمالهم الصالحة بحسب وعده ، ولما كانت الرحمة أعم وأوسع وأعظم كان هذا النوع من الجزاء خاصاً بالمحسنين من عباده ، فهو رحمة خاصة . نسأله تعالى أن يجعلنا من خيار أهلها (وثانيهما) القصاص في الحقوق وإن قلت وما يقتض به تعالى في الآخرة للظالمين من الظالمين بحسب عدله . ولما كان مقتضى الرحمة والفضل ، أعم وأسبق من مقتضى العدل ، كان جزاء الظالمين المسيئين على قدر استحقاقهم ، ومنهم من يعفو الله عنهم ، فالجزاء على الاساءة قد ينقص منه بالعفو والمغفرة ، ولكن لا يزداد فيه شيء قط . وإنما الزيادة في الجزاء على الاحسان ( من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلهما ) (الذين أحسنوا الحسنى وزيادة) (فأما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفىهم أجورهم ويزيدهم من فضله ، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً) وبيان الدين لهذا النوع من الجزاء رحمة أيضاً فهو كبيان الحكومة العادلة للامة ما تؤاخذ عليه من الاعمال الضارة ، وما يندل المحسنين من الامن والعز والترقي في خدمة الدولة ، وروى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال « ان الله لما خلق الخلق كتب كتابا عنده فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي » وفي رواية « ان رحمتي سبقت غضبي » وإنما السبق والغلب في أثرى الرحمة والغضب وتملقهما لا في الصفات أنفسها ، وسنزيد هذا البحث بياناً في تفسير (ورحمتي وسعت كل شيء ) من سورة الاعراف إن أحيانا الله تعالى أمانات على جميع الناس إلى يوم القيامة بكتابة الرحمة من جهة نظم الكلام واعرابه فقل إن كتابة الرحمة تأكيد لها في معنى القسم وجملة « ليجمعنكم » جواب لقسم محذوف حل محله ما في معناه . وقيل ان الجملة استئناف بياني كأنه قيل : وما مقتضى هذا الرحمة ، وما موقعها من موضوع دعوة الرسالة ؟ فقل : إنه تعالى أقسم ليجمعنكم ، إذ لو لم يجمعكم للحساب والجزاء اظلم كثير من المحسنين منكم مغبونين محرومين ،

وكثير من المظلومين مهضومين، وكثير من الظالمين المسيئين غير مؤاخذين، ذلك بأن ما يترتب على الأعمال الحسنة في الدنيا من حسن الأثر وعلى الأعمال السيئة من قبيح الأثر، ليس عاما مطرداً في جميع الأفراد كما تقدم آنفاً، وهو يعلم من الاختبار ومن سنن الله الاجتماعية والكونية، وذلك ينافي الرحمة، كما ينافي العدل والحكمة، فمن مقتضى كتابته سبحانه الرحمة على نفسه أن يجمع الناس للفصل بينهم وجزاء كل منهم بما يقتضيه العدل في الكل والفضل في البعض. والجمع بمعنى الحشر ويتعديان بالي، يقال: جمعهم اليه وحشرهم اليه. وجمع الناس إلى يوم القيامة، معناه حشرهم إلى موقفه أو حسابه، أو معناه ليجمعنكم منتهين إلى ذلك اليوم. وقيل إن «إلى» صلة وقيل إنها بمعنى «في» وكلاهما ضعيف

وأما قوله تعالى ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ فمعناه أخص هؤلاء ممن يجمعون إلى يوم القيامة بالذكر أو التذكير أو بالذم والتوبيخ فانهم لخسرانهم أنفسهم في الدنيا لا يؤمنون بالآخرة. ولا شك في أن هؤلاء أولى بأن يتعتبوا بالتذكير، أو بالذم المفضي إلى التفكير، وقيل: إن المعنى ليجمعنكم إلى يوم القيامة أنتم أيها الذين خسروا أنفسهم الخ خاطبهم كافة ثم أبدل من الكل بعضه الأجدر بالخطاب الاحوج اليه — أو وصف أولئك المخاطبين بهذا الوصف الدال على أنه هو مناط الانذار والوعيد. وقيل: إن الجملة مستقلة معناها أن الذين خسروا أنفسهم لا يؤمنون بهذا الجمع ولا ينتفعون بخبره. والاول أقوى وأظهر. وخسارة الأنفس عبارة عن إفساد فطرتها وعدم اهتدائها بما منحها الله تعالى من الهدايات التي أشرنا اليه آنفاً فالمقلدون قد خسروا أنفسهم لأنهم حرموا أنفسهم من استعمال أشرف النعم الغريزية وهو العقل، وحرموا على أنفسهم أفضل الفضائل السكببية وهو العلم والفهم، وإذا كان بعض الأئمة قد صرح بأن المجتهد المخطئ أفضل من المقلد المجتهد مصيب، فكيف يكون حال المقلد في الشرك والكفر والعياذ بالله تعالى؟ والحرمان من مضاء العزيمة وقوة الارادة خسران للنفس يضاهي خسرانها بقصد العلم الاستدلالي، فان ضعف الارادة إن أوتى حظام من العلم لا يقوم بحجة ولا يعمل به كما يجب. لان ما يهدي اليه العلم الصحيح من وجوب نصر الحق وخذل الباطل

ومجاهدة الأهواء الرديئة وعمل الخير والتعاون على البر - كل ذلك لا يخلو من مشقة لا يحملها إلا ذو العزيمة الصادقة ، والارادة الثابتة

فمن خسر نفسه بالتقليد لا ينظر ولا يستدل حتى يهتدى إلى الإيمان ، ومن خسر نفسه بوهن الارادة قلما ينظر ويستدل أيضاً ، فان هو نظر وظهر له الحق بما قام من البرهان عليه فقد به ضعف الارادة عن احتمال لوم اللاتمين ، واحتقار الأهل والمعاشرين ، لمن ترك دين آبائه وأجداده ، وصبا إلى حزب أعدائهم وأعدائه هذا ما يقال في مثل حال المشركين في عهد نزول هذه السورة . وإن ضعف الارادة ليصد صاحبه في كل زمان ومكان عن الواجبات وسائر الأعمال التي لا بد فيها من احتمال مشقة بدنية أو نفسية ، وإن كانت من أعمال الإيمان ومصالح الأمة والأوطان ، ولو بحثت عن خسران الأفراد المتعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات لسكرامة أنفسهم ، وخسران الجماعات والأمة التي تولى زعامتها أمثال هؤلاء الأفراد لاستقلالها وصالح أمرها - لرأيت سبب هذا وذلك وهن العزيمة وذنبه الارادة فالغور والفلاح في الدين والدنيا لا يتم إلا بالملم الصحيح والعزيمة الحافظة إلى العمل بالملم ، فن خسر إحدى الفضيلتين يصدق عليه أنه خسر نفسه سواء كان فرداً ، أو أمة ، فبال من خسرهما كليهما والعياذ بالله تعالى . وقد لمح الزنخشرى إلى خسران النفس في الآخرة فأورد على الآية إشكالا في غير محله . وأجاب عنه على طريقة المتكلمين جوابا في غير محله . قال ( فان قلت ) كيف جمل عدم إيمانهم مسببا عن خسرانهم والأمر على العكس ؟ ( قلت ) معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله لا اختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون

﴿وله ماسكن في الليل والنهار وهو السميع العليم﴾ الظاهر المختار أن هذا عطف على ما قبله ، أي لله ما في السموات وما في الأرض ، وله ماسكن في الليل والنهار ، واستظهر أبو حيان أنه استئناف إخبار غير مندرج تحت السؤال والجواب . وسكن من السكنى أو من السكون ضد الحركة ، وفيه اكتفاء بما ذكر عما يقابله ، أي له ماسكن وما تحرك ، على حد قوله ( سراييل تقيكم الحر ) أي والبرد . ويجوز الجمع بين المعنيين على مذهب من يجوز ذلك في المشترك بما يحتمله المقام ، والحكمة في ذكر هذا الملك



الخاص على دخوله في عموم مافى السموات والأرض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فان السكنى والسكون من دواعى خفاء الساكن ، فاذا كان فى الليل كان أشد خفاءً ولذلك قدم ذكر الليل لأن مايسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر ، المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة - ذكرنا بأنه هو السميع العليم أى المحيط سممه بكل ما من شأنه أن يسمع بها يكن خفيا عن غيره ، فهو يسمع ديب النملة فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات ويصمها كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها كما قال أمير المؤمنين على المرتضى كرم الله وجهه : وهو المحيط علمه بكل شيء ( يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع أو تمزب عن علمه حاجة محتاج ، حتى يخبره بها الأولياء ، أو يقنعه بها الشفعاء ( يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء )

بعد كتابة ما تقدم راجعت التفسير الكبير فذا فيه من نكت البلاغة فى الآية ما نقله الرازى عن أبى مسلم الأصفهاني وقال إنه أحسن ما قيل فى نظمها وهو : ذكر فى الآية الأولى السموات والأرض إذ لا مكان سواهما ، وفى هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما ، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات . فأخبر سبحانه أنه مالك المكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات . قال الرازى : وهذا بيان فى غاية الجلالة . وأقول : ههنا دققة أخرى وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيب الزمان ، الزمانيات ، وذلك لأن المكان والمكانيات ، أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات ، لدقته فى مذكورة فى العقليات الصرفة . والتعليم الكامل هو الذى يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر مقرباً إلى الأخفى فالأخفى اهـ

بعد هذا القول الذى أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير فى كل شيء ، حتى دقائق الأشياء والاور وخفاياها وأن تصرفه هذا عن علم محبط لا يمزب عنه ، شقال ذرة ولا ديب نملة أمره بقول آخرين فيه ما يستلزمه ما قبله من وجوب ولايته تعالى وحده والتوجه اليه دون سواه فى كل ما هو فوق كسب البشر والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم ، ولا يتم به المراد بمحض سعيهم ، فقال

﴿قل أغير الله اتخذ وليا﴾ الولي الناصر ومتولى الأمر المتصرف فيه، والاستفهام هنا لانكار اتخاذ غير الله وليا لانكار اتخاذ الولي مطلقا ولهذا لم يقل : ألتخذ وليا غير الله ، ولا : ألتخذ غير الله وليا . ومثله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون؟) وإنما يتحقق اتخاذ غير الله وليا في صورة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضروب التصرف في النفع والضرر فعلا ومنعاً فيما هو فوق كسب ذلك الغير ونصرفه الذي منحه الله لابناء جنسه ، ولذلك قسر الولي بالمعبود في هذا المقام . وأما تناصر الخلق وتولى بعضهم لبعض فيما هو من كسبهم العادي فلا يدخل في عموم اتخاذ غير الله وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله . فقد أثبت الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض . وبين أيضاً أن الكفار بعضهم أولياء بعض ، وقد تقدم بيان هذا من قبل ، وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طرا عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون مبدعاتهم وأنبياءهم وصلحاءهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى أنهم بدعائهم ودعائهم والتوجه اليهم والاستعانة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قضاء حاجتهم من نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة في رزق وغير ذلك . فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتقاد كون حصول المطلوب من غير أسبابه العادية التي نصت بها السنن الالهية العامة قد كان بمجموع ارادة هؤلاء الاولياء وإرادة الله تعالى ، فمقتضى هذا الاعتقاد أن ارادة الله تعالى ما تعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتبع لارادة الولي الشافع أو المتخذ وليا شفيعاً والحق أن ارادة الله تعالى أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات ، كما تقدم تقريره مراراً بشواهد الآيات القرآنية . ثم وصف الله تعالى بما ينافي اتخاذ غيره ولياً فقال

﴿فاطر السموات والارض﴾ مبدعهما أي مبدئهما على غير مثال سابق ، وروى عن ابن عباس أنه قال : ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى أناني أعرايين يختصمان في بئر ، فقال أحدهما : أنا فطرتهما ، أي ابتدعتها ، وأصل الفطر الشق ، ومنه ( إذا السماء انفطرت ) بمعنى إذا السماء انشقت . وقيل للسكأة فطر ، لأنها تفرط الارض فيخرج منها . و إيجاد البئر إنما يبتدأ بشق الارض بالحفر ، وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية ، ففتق رتقها وفصل منها

الخاص على دخوله في عموم مافى السموات والأرض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فان السكنى والسكون من دواعى خفاء الساكن ، فاذا كان فى الليل كان أشد خفاءً ولذلك قدم ذكر الليل لأن ما يسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر ، المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة - ذكرنا بأنه هو السميع العليم أى المحيط سمعه بكل ما من شأنه أن يسمع .هما يكن خفيا عن غيره ، فهو يسمع ديب النملة فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات ويصمها كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها كما قال أمير المؤمنين على المرتضى كرم الله وجهه : وهو المحيط علمه بكل شيء ( يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع أو تعزب عن علمه حاجة محتاج ، حتى يخبره بها الأولياء ، أو يقنمه بها الشفعاء ( يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء )

بعد كتابة ماتقدم راجعت التفسير الكبير فاذا فيه من نكت البلاغة فى الآية ما نقله الرازى عن أبى مسلم الأصفهاني وقال إنه أحسن ما قيل فى نظمها وهو : ذكر فى الآية الأولى السموات والأرض إذ لا مكان سواهما ، وفى هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما ، فالزمان والمكان طرفان للمحدثات . فأخبر سبحانه أنه مالك المكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات . قال الرازى : وهذا بيان فى غاية الجلالة . وأقول : ههنا دققة أخرى وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبها الزمان والزمانيات ، وذلك لأن المكان والمكانيات ، أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات ، لدقائق مذكورة فى العقلية الصرفة . والتعليم الكامل هو الذى يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر مترقيا إلى الأخفى فالأخفى اهـ

بعد هذا القول الذى أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير فى كل شيء حتى دقائق الأشياء والاور وخفاياها وأن تصرفه هذا عن علم محيط لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا ديب نملة أمره بقول آخر بين فيه ما يستلزمه ما قبله من وجوب ولايته تعالى وحده والتوجه إليه دون سواه فى كل ما هو فوق كسب البشر والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم ، ولا يتم به المراد بمحض سمعهم ، فقال

﴿قل أغير الله اتخذ وليا﴾ الولي الناصر ومتولى الأمر المتصرف فيه، والاستفهام هنا لانكار اتخاذ غير الله وليا لا لإنكار اتخاذ الولي مطلقا ولهذا لم يقل : اتخذ وليا غير الله ، ولا : اتخذ غير الله وليا . ومثله (أفغير الله تأمروني أعبدونها الجاهلون؟) وإنما يتحقق اتخاذ غير الله وليا في صورة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضروب التصرف في النفع والضرر فعلا ونعماً فيما هو فوق كسب ذلك الغير وتصرفه الذي منحه الله لا بناء جنسه ، ولذلك فسر الولي بالمعبود في هذا المقام . وأما تناصر الخلقين وتولى بعضهم لبعض فيما هو من كسبهم العادي فلا يدخل في عموم اتخاذ غير الله وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله . فقد أثنى الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض . وبين أيضاً أن الكفار بعضهم أولياء بعض ، وقد تقدم بيان هذا من قبل ، وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طرا عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون مبيداتهم وأنبياءهم وصلحاءهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى أنهم يندأئهم ودعائهم والتوجه اليهم والاستعانة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قضاء حاجتهم من نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة في رزق وغير ذلك . فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتقاد كون حصول المطالب من غير أسبابه العادية التي نصت بها السنن الإلهية العامة قد كان بمجموع ارادة هؤلاء الأولياء وإرادة الله تعالى ، فمقتضى هذا الاعتقاد أن ارادة الله تعالى ما تعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتبع لارادة الولي الشافع أو المتخذ وليا شفيعاً والحق أن ارادة الله تعالى أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات ، كما تقدم تقريره مراراً بشواهد الآيات القرآنية . ثم وصف الله تعالى بما ينافي اتخاذ غيره ولياً فقال

﴿فاطر السموات والأرض﴾ مبدعهما أي مبدئهما على غير مثال سابق، وروى عن ابن عباس أنه قال : ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما : أنا فطرتهما، أي ابتدعتها، وأصل الفطر الشق ، ومنه ( إذا السماء انفطرت ) بمعنى إذا السماء انشقت . وقيل للكأفة فطر ، لأنها تفطر الارض فتخرج منها . وإيجاد البئر إنما يبتدأ بشق الارض بالحفر ، وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية ، ففتق رتقها وفصل منها

أجرام السموات والأرض ، وذلك ضرب من الفطر والشق ( أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ؟ ) الرؤية هنا علمية

وصف الله تعالى بفاطر السموات والأرض - وهو لا نزاع فيه - يؤيد انكار اتخاذ غيره وليا يستنصر ويستعان به أو يتخذ واسطة للتأثير في الإرادة الإلهية ، فان من فطر السموات والأرض بمحض إرادته من غير تأثير وثر ولا شفاعة شافع يجب أن يتوجه إليه وحده بالدعاء ، وإياه يستعان في كل ما وراء الأسباب ، وأكده هذا بقوله ﴿ وهو يطمع ولا يطمع ﴾ أي برزق الناس الطعام ولا يحتاج إلى من يرزقه ويطعمه لانه منزّه عن الحاجة إلى الطعام وغيره ، غنى بنفسه عن كل ما سواه . وقرأ أبو عمرو « ولا يطمع » بفتح الياء أي لا يأكل ، وهذه الجملة حالية مؤيدة لانكار اتخاذ رلى غير الله ، وفيها تعريض بمن اتخذوا أولياء من دونه من البشر بأنهم محتاجون إلى الطعام ، لا حياة لهم ولا بقاء إلى الأجل المحدود بدونه ، وأن الله تعالى هو الذي خلق لهم الطعام فهم عاجزون عن البقاء بدونه وعاجزون عن خلقه وإيجاده ، فكيف يتخذون أولياء مع الغنى الحميد ، الرزاق الغفار لما يزيد ؟ كما قال في الاحتجاج على النصارى في عبادة المسيح وأمه عليهما السلام ( ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يا كلان الطعام ) وأما الأولياء المتخذة من من غير البشر كالاصنام ، فهي أضعف وأهجر من البشر ، لا تفارق عقلاء الامم كلها على تفضيل الحيوان على الجماد ، وتفضيل الانسان على جميع أنواع الحيوان

﴿ قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ أي قل أيها الرسول بعد إيراد هذه الآيات والحجج على وجوب عبادة الله وحده وعدم اتخاذ غيره وليا : إني أمرت من لدن ربى الموصوف بما ذكر من الصفات أن أكون أول من أسلم إليه وانقاد لدينه من هذه الأمة التى بعثت فيها ، فليست أدعو إلى شيء لا آخذ به ، بل أنا أول مؤمن وعامل بهذا الدين ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ أي وقيل لى بعد هذا الامر بالسبق إلى اسلام الوجهه : لا تكونن من المشركين الذين اتخذوا من دونه أولياء يزعمون أنهم يقر بونهم إليه زلفى ، فأنا أتبرأ من دينكم ومنكم . وحاصل المعنى : أننى أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . كذا قيل ، والاولى أن يقال : إن

حاصله الجمع بين الاسلام والبراءة من الشرك وأهله  
وبعد هذا القول المبين لأصل الدعوة وأساس الدين وكون الداعي اليه مأموراً  
به كغيره - أمر الله رسوله بقول آخر في بيان جزاء من خالف ما ذكر من الامر  
واللهي آنفاً وأنه عام لا هوادة فيه ولا شفاعاة تحول دونه فقال ﴿ قل إني أخاف  
إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ قدم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن  
يتقدمه لانه هو الأهم المقصود بالذكر ، وشرط « إن » لا يقتضي الوقوع ، فالمعنى  
إن فرض وقوع العصيان مني لربي فإني أخاف أن يصيبني عذاب يوم عظيم ،  
وهو يوم القيامة ، وصف بالمعظيم لمظمة ما يكون فيه من تجلي الرب سبحانه  
ومحاسبته للناس ومجازاته لهم . وحكمة هذا التعبير ما أشرنا اليه من أن هذا الدين  
دين الله الحق لا محاباة فيه لاحد ، مهما يكن قدره عظيماً في نفسه . وأن يوم الجزاء  
لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعاة - بالمعنى المعروف عند المشركين - ولا سلطان  
لغير الله فينتـكل عليه من يعصيه ، ظناً أنه يخفف عنه أو ينجيهِ ( يوم لا تملك  
نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله ) وإذا كان خوف النبي ﷺ من العذاب على  
المعصية منتفياً لا تنفأها بالمعصية فخوف الإجلال والتعظيم ثابت له دائماً

﴿ من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين ﴾ أى من يصرف  
وبحول عن ذلك العذاب في ذلك اليوم العظيم حتى يكون بمهزل عنه ، أو من يصرف  
عنه ذلك العذاب في ذلك اليوم - فقد رحمه الله بأنجائه من الهول الأكبر ، وبما  
وراء النجاة من دخول الجنة ، لأن من لا يعذب يومئذ يكون منها حتماً ، وذلك  
الجمع بين النجاة من العذاب والتمتع بالنعيم في دار البقاء هو الفوز المبين الظاهر  
وقد حققنا في تفسير آخر السورة السابقة ( المائدة ) أن الفوز إنما يكون بجموع  
الأميرين السلبى والإيجابى ، ولا ينأى ذلك ما قيل في أهل الأعراف على ما بآتى  
تحقيقه في سورتها . وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم ( من يصرف عنه )  
بالبناء للفاعل ، أى من يصرفه الله عنه أى عن العذاب الخ . وبهذا قراءة أى  
( من يصرف الله ) باظهار الفاعل وحذف المفعول ، ولعله قال ذلك بقصد التفسير  
ولا يمنعنا من الجزم بذلك إلا أن يصح أنه كتب اسم الجلالة في مصحفه .



٣٣٤ خطأ الأشعرية ، معنى المس والضر والنفع . والخير والشر (تفسير ج ٧)

وقد استدلّت الأشعرية بالآية على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب ، لأنها ناطقة بأن ذلك من رحمة الله تعالى وفعل الواجب لا يسمى رحمة ، وضربوا لذلك الأمثال في أفعال البشر ، والحق أن من أفعال الرحمة البشرية ما هو واجب ، ومن الواجب على الناس ما هو رحمة أي واجب لأنه رحمة وأما الخالق عز وجل فلا يوجب عليه أحد شيئاً إذ لا سلطان فوق سلطانه ، وله أن يوجب على نفسه ما شاء ، وقد كتب على نفسه الرحمة ، أي أوجبها كما نص عليه كتابه في هذا السياق . فهذه كتابة مطلقة ، وسيأتي في سورة الأعراف كتابتها للمتقين المزكين من مؤمنى هذه الأمة ، ولولم يكتب الرب على نفسه الرحمة لجاز أن لا يرحم أحداً وأن لا يكون رحماً بخلقه ، وإذا أجاز بعض المتكلمين هذا فكتاب الله لا يجيزه ولما بين سبحانه أن صرف العذاب والفوز بالنعيم بعده من رحمته في الآخرة بين أن الأمر كذلك في الدنيا وأن التصرف فيه لله الولى الحميد وحده فقال :

(وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فهو على كل شيء مقدير) المس أعم من اللبس في الاستعمال . يقال : مسه السوء والكبر والعذاب والتمب والضراء والضر والخير ، أي أصابه ذلك ونزل به ، ويقال : مسه غيره بذلك أي أصابه به . وقد وردت هذه المعاني كلها في القرآن ، ولكن المس بالخير ذكر هنا في مقابل المس بالضر مسنداً إلى الله تعالى ، وفي سورة الماعز في مقابل المس بالشر غير مسند إلى الله تعالى ، والضر بالضم والفتح — لغتان : أو الضر بالفتح مصدر ، وبالضم اسم مصدر ، والاستعمال فيه : أن يضم إذا ذكر وحده ويفتح إذا ذكر مع النفع . وهو ما يسوم الإنسان في نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله أو غير ذلك من شؤونه ، ويقابله النفع . وقال الرازي : الضر اسم اللام والحزن والخوف وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما ، والنفع اسم المدة والسرور وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما ، والخير اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول الخير . وقال الراغب : الخير ما يرغب فيه الكل ، كالعدل والعدل والفضل والشيء النافع وضده الشر . وأقول : إن الخير ما كان فيه منفعة أو مصلحة حاضرة أو مستقبلة ، فمن الضرار المكروه الذى يسوء ما يكون خيراً بحسن أثره أو عاقبته ،

والشر مالمصلحة ولا منفعة فيه ألبتة أو ما كان ضره أكبر من نفعه . قال تعالى  
(وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم)  
وقال في النساء ( فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً  
كثيراً ) وقال ( ان الذين جاءوا بالآفك عصابة منك لا تحسبوه شراً لكم بل هو  
خير لكم ) والشر لا يسند إلى الله تعالى ولكنه مما ينبتى به الناس ويختبرهم .  
وقوله تعالى ( ولو يجعل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضى إليهم أجلهم )  
ليس من هذا الاسناد في شيء . وفي الحديث «الخير كله بيدك والشر ليس إليك»  
ومن دقائق بلاغة القرآن المعجزة تجري الحقائق بأوجز العبارات وأجمعها لحسن  
الكلام مع مخالفة بعضها في بادى الرأي لما هو الأصل في التعبير كالمقابلة هنا بين  
الضر والخير ، وإنما مقابل الضر النفع ومقابل الخير الشر ، فمكتة المقابلة ان الضر  
من الله تعالى ليس شراً في الحقيقة ، بل هو تربية واختبار للعبد يستفيد به من هو أهل  
للاستفادة أخلاقاً وآداباً وعلماً وخبرة ، وقد بدأ بذكر الضر لأن كشفه تقدم على  
نيل مقابله ، كما أن صرف العذاب في الآخرة مقدم على النعم فيها ، وهذه الآية مقابلة لما  
قبلها كما تقدم . ثم ذكر الخير في مقابل الضر دون النفع فأفاد أن ما ينفع الناس من النعم  
إنما يحسن إذا كان ذلك النفع خيراً لهم بعدم ترتيب شيء من الشر عليه فكأنه قال : ان  
أصابك أيها الإنسان ضرٌّ كمرض أو تعب أو حاجة وحزن وذل اقتضته سنة الله تعالى فلا  
كاشف له ، أى لا مزيل له ولا صارف يصرفه عنك إلا هودون الأولياء الذين يتخذون  
من دونه ويتوجه إليهم المشرك لكشفه ، فهو إما أن يكشفه عنك بتوفيقك للأسباب  
الكسبية التي تزيله ، وإما أن يكشفه بغير عمل منك ولا كسب ، ولطفه الخفى لا حد  
له فله الحمد ، وإن عسك بخير ، كصحة وغنى وقوة وجه فهو قادر على حفظه عليك كما  
أنه قادر على إعطائك إياه ، لأنه على كل شيء قدير ، وأما أولئك الأولياء الذين اتخذوا  
من دونه فلا يقدر على مسك بخير ولا ضر . فالآية كما قال الرازي دلائل آخر على  
أنه لا يجوز للعقل أن يتخذ غير الله ولياً . وقد تبين بها وبما قبلها أن كل ما يحتاج  
إليه المرء في الدنيا والآخرة من كشف ضر وصرف عذاب أو إيجاد خير ومنح  
ثواب فإنما يطلب من الله تعالى وحده ، والطلب من الله تعالى نوعان : طلب بالعمل



ومراعاة الأسباب ، التي تقتضيها سننه تعالى في خلقه ، وطلب بالتوجه والدعاء  
الذين ندبت إليهما آياته تعالى في كتابه وأحكامه الشرعية .

هذا ما فتح الله به ، وبعد كتابته راجعنا كتاب روح المعاني فوجدنا فيه نقلاً  
في ذكته البلاغة في المقابلة بين الضر والخير أحببنا نقلها إتماماً للفائدة قال :

« وفسروا الضر - بالضم - بسوء الحال في الجسم - و بالفتح - بضد النفع <sup>(١)</sup>  
وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر على ما في البحر لأن الشر أعم ، فأتى بالمعنى  
الأخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة . وقال ابن عطية : ان مقابلة الخير  
بالضر - مع أن مقابلة الشر وهو أخص منه - من خفي الفصاحة للمدول عن قانون الصنعة  
وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بأخص من ضده ونحوه لكونه أوفق بالمعنى وألصق  
بالمقام ، كقوله تعالى ( إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى ، وأنت لا تألف فيها ولا تضحي )  
فجاء بالجوع مع العرى وبالظلم مع الضحى وكان الظاهر خلافاً ، ومنه قول امرئ القيس  
كأنى لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال  
ولم أسبأ الزق الروى ولم أقبل خيلى : كرى كرة بعد إجهال  
و إيضاحه : أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو البطن بالعرى الذي هو خلو  
الظاهر ، والظلم الذي فيه حرارة البطن بالضحي الذي فيه حرارة الظاهر ، وكذلك  
قرن امرؤ القيس علوه على الجواد بعلمه على الكاعب لأنهما لذتان في الاستعلاء  
وبذل المال في شراء الراح ، ببذل الأنفس في السكفاح ، لأن في الأول سرور  
الطرب وفي الثاني سرور الظفر ، وكذا هنا أثر الضر لمناسبته ما قبله من التهيب ،  
فان انتقام العظيم عظيم ، ثم لما ذكر الإحسان أتى بما يعم أنواعه ، والآية من قبيل  
الف والنشر ، فان مس الضر ناظر إلى قوله تعالى ( انى أخاف ) الخ ومس الخير  
ناظر إلى قوله سبحانه ( من يصرف عنه ) الخ

﴿ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ﴾ فسر أهل اللغة القهر بالغلبة  
والأخذ من فوق وبالأذلال ، وقال الراغب : القهر الغلبة والتذليل معاً ويستعمل في  
كل واحد منهما . وقد جاءت هذه الآية بعد إثبات كمال القدرة لله تعالى فيما قبلها

تثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عبادته والاستعلاء عليهم مع كمال الحكمة والعلم المحيط بخفايا الامور ، ابرشدنا إلى ان من اتخذ منهم ولياً من دونه فقد ضل ضلالاً بعيداً لا شراكه ومقارنته بين الرب القاهر العلي الكبير الحكيم الخبير ، وبين العبد المربوب المقهور المذل المسخر الذي لا حول له ولا قوة إلا بالله العلي العظيم . فاذا كان هكذا شأن الرب وهذه صفاته فلا ينبغي للمؤمن به أن يتخذ ولياً من عبادته المقهورين تحت سلطان عزته ، المذللين لسفنه التي اقتضتها حكمته وعلمه بتدبير الأمر في خلقه ، لأن أفضل المخلوقات وأكملهم مساوون لغيرهم في العبودية لله والذل له ، وكونهم لا حول لهم ولا قوة بأنفسهم ، ولم يجعل من خصائص أحد منهم أن يشاركه في التصرف في خلقه ولا في كونه يدعى معه ولا وحده ليكشف ضرراً لا جالب نفع ( فلا تدعوا مع الله أحداً ) ( بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء ) ( قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً ) الخ وقد فسر ابن جرير الآية بقوله : والله القالب عبادته المذل لهم العالي عليهم بتدليله لهم وخلقهم إياهم فهو فوقهم بقهره إياهم وهم دونه ، وهو الحكيم في علوه على عبادته وقهره إياهم ، بقدرته وسائر تدبيره ، الخبير بمصالح الأشياء ومضارها ، الذي لا تخفى عليه عواقب الأمور وبواديها ، ولا يقع في تدبيره خلل ، ولا يدخل حكمته دخل . اهـ وذهبت المعتزلة والاشاعرة إلى أن قوله تعالى « فوق عبادته » تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقهر . صرح بذلك الزمخشري وتبعه بعض الاشاعرة ، كالبيضاوي بنقل عبارته بنصها ، وبعضهم ، كالرازي ، بنقلها وإطالة الدلائل النظرية بآثبات مضمونها ، ومنهم إرادة فوقية الذات وإطلاق صفة العلو على الله ، اذ جعل ذلك قولاً بتحيز الباري في جهة معينة وأطال في سرد الدلائل النظرية على استحالة ذلك ، ولفظ الآية لا يأتى ما فسر به الزمخشري وأمثاله ، لأن له نظيراً ذكره في تفسيرها وهو قوله تعالى حكاية عن فرعون ( وإنا فوقهم قاهرون ) وبديهي أنه يعنى فوقية المكان المعنوية لا المكان ، ولو اكتفوا بهذا لكان حسناً لأنه في معنى ما نقل عن مفسري السلف كابن جرير ، ولكن منهم من شنع على السلف الصالحين وسماهم حشوية لعدم تأويلهم الآيات والاحاديث الصحيحة الناطقة بآثبات صفة العلو المطلق لله تعالى ،

« تفسير القرآن الحكيم » « ٢٢ » « الجزء السابع »

فلسف الأمة يرون هذه الآيات بغير تأويل ، ويقولون ان الله مستو على عرشه فوق السموات وفوق العالم كله لا فوق كل شخص وحده ، وهو بهذا بائن من خلقه ، وإنه مع ذلك ليس كمثل شئ ، فليس بمحدود ولا محصور ولا متعيز ، فهذه الاوازم التي يبني عليها الجهمية وتلاميذهم تأويل صفة العلمومية كاه على قياس الخالق على المخلوق ، ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حتى العلم والقدرة والارادة فاعما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مباينة لصفات الله تعالى ، فلماذا يخصص بعضها بالتأويل دون بعض ؟ فالخلق الذي مضى عليه سلف الأمة أن الله تعالى وصف بسكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وأن جميع تلك الصفات تطابق عليه مع تنزيهه عن مشابهة من تطابق عليهم ألقاظها من الخلق ؛ فعلم الله وقدرته وكلامه وعالوه وسائر صفاته شؤون تليق به لا تشبه علم المخلوقين وقدرتهم وكلامهم وعالو بعضهم على بعض . وقد انتهى سخف بعض المتكلمين في التأويل إلى جعل صفات البارئ تعالى سلبية ، وقد تقدم شئ من هذا البحث : وسنعود إليه إن شاء الله تعالى ثم ختم الله تعالى هذه الاقوال أو الاوامر القولية المبينة لحقيقة الدين ودلائله بشهادته لرسوله وشهادة رسوله له فقال :

﴿ قل أي شئ أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ أخرجه ابن اسحاق وابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال « جاء النعمان بن زيد وقردم بن كعب وبحري بن عمرو - من اليهود - فقالوا : يا محمد ما نعلم مع الله إلهاً غيره فقال : « لا إله إلا الله ، بذلك بعث والى ذلك أدعو » فأنزل الله : في قلوبهم ( قل أي شئ أكبر شهادة ) الآية - كذا في لباب النقول . وهذه لرواية لا تصح ففي سندها محمد بن محمد مولى زيد بن ثابت . قال الحافظ في تهذيب التهذيب : مدني مجهول تفرد عنه ابن اسحاق وهو ابن جرير رواه من طريق ابن اسحاق . والتحقيق أن السورة نزلت بمكة دفعة واحدة الا ما استثنى ، وليست هذه الآية منه . وأما معنى الآية فهو أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يسأل كفار قريش : أي شئ شهادته أكبر شهادة وأعظمها وأجدر بأن تكون أمحبها وأصدقها ؟ ثم أمره بأن يجيب هو عن هذا السؤال بأن أكبر الأشياء شهادة الذي لا يجوز أن يقع في

شهادته كذب ولا زور ولا خطأ هو الله تعالى وهو شهيد بيني وبينكم ، وأوحى إلى هذا القرآن من لدنه لا نذركم به عقابه على تكذيب فيما جئت به مؤيداً بشهادته سبحانه ، وأنذر من بلغه هذا القرآن إذ كل من بلغه فهو مدعو إلى اتباعه حتى تقوم الساعة شهادة الشيء حضوره ومشاهدته ، والشهادة به الاخبار به عن علم ومعرفة واعتقاد مبنى على المشاهدة بالبصر أو البصيرة أي العقل والوجدان ومنه الشهادة بالتوحيد ، وإثبات الشيء بالدليل والبرهان شهادة به ، وشهادة الله بين الرسول وبين قومه قسمان : شهادته سبحانه برسالة الرسول ﷺ وشهادته بما جاء به . وشهادته عز وجل برسالة رسوله ثلاثة أنواع ( النوع الأول ) إخباره بها في كتابه بمثل قوله ( محمد رسول الله ) ( إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ) ( قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً ) ( وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ) ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) فهذه شهادات وردت بغير لفظ الشهادة وهو غير شرط في صحتها خلافا لبعض الفقهاء ، ولا يقتضى التلفظ به حقيتها ، فقد حكى الله عن إخوة يوسف أنهم ( قالوا : يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا ) وهم لم يقولوا : نشهد أن ابنك سرق . وقد سموا قولهم شهادة لانه عن علم بما ثبت عليه عند عزيز مصر وإن كان ذلك الإثبات مصنوعاً ، وقال تعالى ( إذا جاءك المنافقون قالوا : نشهد انك لرسول الله ، والله يعلم انك لرسوله ، والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ) فأنهم صرحوا باللفظ الشهادة ، ولما كانوا غير مؤمنين بها شهد الله تعالى بكذبهم فيها وقال تعالى ( لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزل بهامه ) فهذه شهادة صرح فيها باللفظ وكذلك قوله تعالى ( ويقول الذين كفروا لست مرسلنا قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ) وهي بمعنى هذه الآية التي نفسرها

( النوع الثاني من شهادة الله تعالى لرسوله ) تأييده بالآيات الكثيرة وأعظمها القرآن - وهو الآية العلمية العقلية الدائمة بما ثبت بالفعل من عجز البشر عن الإتيان بسورة من مثله ، وبما اشتمل عليه من الآيات الكثيرة كأخبار الغيب ووعد الرسول والمؤمنين بنصره تعالى لهم وإظهارهم على أعدائهم وغير ذلك مما ثبت بالفعل عند أهل عصره ونقل الإنبا بالتواتر ، ومنها غير القرآن من الآيات الحسية والاخبار النبوية

٣٤٠ النوع الثالث من شهادته لرسوله وأنواع شهادته تعالى لما جاء به (تفسير: ج ٧)

بالغيب التي ظهر بعضها في زمنه و بعضها بعد زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام كقوله في سبطه الحسن وهو طفل «ابني هذا سيد ، ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين» وقوله في عمار بن ياسر « تقتله الفئة الباغية » وقوله « صنفان من أهل النار لم أرهما بعد . قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات رءوسهن كأسنة البخت » الحديث وكما هي صحيحة

( النوع الثالث من شهادته لرسوله ) شهادة كتبه السابقة له وبشارة الرسل الأولين به ، ولا تزال هذه الشهادات والبشائر ظاهرة فيما بقي عند اليهود والنصارى من تلك الكتب وتواريخ أولئك الرسل عليهم السلام على ما طرأ عليها من التعريف وقد تقدم بيان ذلك في تفسير السورة السابقة ولا سيما المائدة ولا تنس هنا أخذه تعالى العهد على الرسل وقوله لهم ( أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري ؟ قالوا : أقررنا قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين ) [ راجع ص ٣٤٩ ج ٣ ] .

وأما شهادته تعالى لما جاء به رسوله من التوحيد والبعث - وهو ما كانوا ينكرونه دون الآداب والفضائل والأحكام العملية فهو ثلاثة أنواع ( أحدها ) شهادة كتابه معجز الخلق بذلك كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم \* ان الدين عند الله الاسلام ) وقوله ( زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير ) ( ثانيها ) ما أقامه من الآيات البينات في الأنفس والآفاق على توحيده واتصافه بصفات الكمال وفي بيان ذلك من هذه السورة ما ليس في غيرها :

( ثالثها ) ما أودعه جل شأنه في الفطرة البشرية من الإيمان الفطري بالآلوهية وبقاء النفس وما هدى إليه العقول السليمة من تأييد هذا الشهور الفطري بالدلائل والبراهين ولعلنا نشرح معنى الإيمان الفطري الذي بيناه من قبل بيانا موجزا في تفسير آية المهدى الذي أخذه على بنى آدم وهي قوله تعالى في سورة الأعراف ( وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ) الآية علم مما بيناه أن شهادته تعالى هي شهادة آياته في القرآن ، وآياته في الأكوان وآياته في العقل والوجدان ، اللذين أودعهما في نفس الإنسان ، وهذه الآيات قد



بينها القرآن وأرشد إليها ، فهو الدعوى والبينة ، والشاهد المشهود له ، وكفى به ظهوراً بالحق وإظهاراً له ، أنه لا يحتاج إلى شهادة غيره له . على أن الشهود والأدلة على حقيقته كثيرة ، وجملة « وأوحى إلى هذا القرآن » معطوفة على جملة « الله شهيد بيني وبينكم » مصدرة بالفعل المبني للمفعول لأن المراد بنصها بيان أن القرآن هو موضوع الدعوة والرسالة المقصود منها بالذات ، وتدل بوضعها دلالة إيماء على أنه أعظم شهادة لله تعالى .

وقوله تعالى ( لا نذركم به ومن بلغ ) نص على عموم بعثة خاتم الرسل عليه أفضل الصلاة والسلام ، أي لا نذركم به يا أهل مكة أو يا مشرقيش أو العرب وجميع من بلغه ووصلت إليه دعوته من العرب والمجم في كل مكان وزمان إلى يوم القيامة . قال البيضاوي وهو دليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم وأنه لا يؤخذ بها من لم يبلغه اهـ . يعني أن العبرة في دعوة الاسلام بالقرآن فمن لم يبلغه القرآن لا يصدق عليه أنه بلغته الدعوة . وحينئذ لا يكون مخاطباً بهذا الدين ، وفهموه أن الحجة لا تقوم بتبليغ دعوة الاسلام بالقواعد الكلامية والدلائل النظرية التي بنى عليها ذلك العلم أي إلا أن ينص فيها على أصوله وأحكامه ، وإنا نرى المسلمين قد تركوا دعوة القرآن وتبليغه بعد السلف الصالح وتركوا العلم به وبما بينه من السنة إلى تقليد المتكلمين والفقهاء . والقرآن حجة عليهم وإن جماعوا أنفسهم غير أهل للحجة .

ومما روى في الآية ما أخرجه ابن مردويه وأبو نعيم والخطيب عن ابن عباس مرفوعاً قال « من بلغه القرآن فكأنما شافته به - ثم قرأ - ( وأوحى إلى هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ ) » وذلك أن القرآن لما كان متواتراً بلغه ومعناه كان من بلغه بمجده ﷺ كمن سمعه منه وإن كثرت الوسائط لأنه هو الذي بلغه بلا زيادة ولا نقصان . وليس الأحاديث المروى كثيرها بالمعنى هذه المزبلة فهي موضع اجتهاد . وأخرج أبناء أبي شذبة والضريس وجريز والمندر وأبو حاتم وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي في الآية قال : من بلغه القرآن فكأنما رأى النبي ﷺ وفي لفظ : من بلغه القرآن حتى يفهمه ويعقله كان كمن عاين

٣٤٣ امر الرسول بالشهادة بالوحدانية والبراءة من الشرك ( تفسير: ج ٧ )

النبي ﷺ وكلمه . وأخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال أتى رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم : « هل دعيتم إلى الاسلام ؟ » قالوا : لا نخلى سبيلهم ثم قرأ ( وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ ) ثم قال « خلوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنين من أجل أنهم لم يدعوا » .

ثم أمر الله تعالى رسوله ﷺ بالشهادة له بالوحدانية التي جحدتها المشركون وبالبراءة من قولهم وشهادتهم بالشرك فقال ﴿ أأنتم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ، قل : لا أشهد . قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون ﴾ قالوا : إن الاستفهام هنا للتقرير مع الإنكار والاستبعاد ، وقد أمره تعالى أن يجيب بأنه لا يشهد كما يشهدون . ثم أمره أمراً آخر بأن يشهد بنقيض ما يزعمون ويتبرأ منه وهو أن يصرح بأن الاله لا يكون إلا واحداً ، ويتبرأ مما يشركونه به من الأصنام وغيرها أو من إشراكهم معها يكن موضوعه ، وإنما قال ( قل إنما هو إله واحد ) فأعاد الأمر ولم يعطف المأمور به على ما قبله لافادة أن الاقرار بالوحدانية مقصود بذاته لا يفي عنه نفي الشهادة بالشرك .

( ٢٠ ) الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ  
الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ( ٢١ ) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ  
أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ؟ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ( ٢٢ )  
وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا : أَيْنَ شُرَكَاءُكُمْ  
الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ؟ ( ٢٣ ) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنْصُرُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا :  
وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ( ٢٤ ) انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ  
وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ .

روى أن قريشاً أرسلت إلى المدينة من سأل اليهود عن النبي ﷺ ورجعوا إلى مكة فزعموا أن اليهود قالوا ليس له عندنا ذكر ، فلما صار لهم عهد باليهود كان مما

رد الله تعالى به عليهم في هذه السورة قوله بعد ما تقدم من الحجج ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ أى يعرفون محمداً النبي الأمي خاتم الرسل ﷺ كما يعرفون أبناءهم لأن نعمته في كتبهم واضح ظاهر ، وقد تقدم نص هذه الجملة في سورة البقرة كآيات أخرى في معناها وبيننا في تفسيرها ما يؤيدها من شواهد التوراة والإنجيل . ثم بين تعالى علة انكار المكابرين منهم لما يعرفونه من أمر نبوته ﷺ فقال ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ قيل ان «الذين» هنا بيان للذين الأولى أو بدل منها ، ويجوز أن يكون مبتدأ ، أى الذين خسروا أنفسهم منهم فهم لا يؤمنون به بل يكفرون كبراً وعناداً فهم لذلك ينكرون ما يعرفون . وقد بينا قريباً معنى هذه الجملة إذ وردت . بنصها في الآية الثالثة عشرة من هذه السورة ( ص ٣٢٧ ) ، وموقعها هنا أن علة انكار من أنكر نبوة محمد ﷺ من علماء اليهود كعلة انكار من أنكرها من المشركين بعد ظهور آياتها وأنكر ما هو أعظم منها وأظهر وهو وحدانية الله تعالى ، وهى أنهم خسروا أنفسهم فهم يؤثرون ما لهم من الجاه والمكانة والرياسة في قومهم على الايمان بالرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم ، لعلمهم بأن هذا الايمان يسلبهم تلك الرياسة ويجعلهم مساوين لسائر المسلمين في جميع الأحكام ، وكذلك كان بعض رؤساء قریش يعز عليه أن يؤمن فيكون مرءوساً وتابعاً ( ليتيم أي طالب ) فكيف وهو يكون بعد ذلك مساوياً لبلال الحبشي وصهيب الرومي وغيرهم من فقراء المسلمين ، فخير أن هؤلاء الذين نزلت فيهم هذه الآية لأنفسهم هو من قبيل ضعف الارادة لا من نوع فقد العلم والمعرفة لأن الله تعالى أخبر أنهم على معرفة صحيحة في هذا الباب . وروى أن خسران النفس هنا عبارة عن خسرتها في الآخرة فقط بخسران أمكنتهم التي كانت معدة لهم في الجنة لو آمنوا بالرسول وأعطائهم المؤمنين ، ولما كان هذا الخسران أعظم ظلم ظلم به هؤلاء الكفار أنفسهم قال تعالى فيهم :

﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته ؟﴾ أى لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذباً كزعمهم من زعم أن له ولداً أو شريكاً أو أن غيره يدعى معه أو من دونه ويتخذ ولياً له يقرب به الناس إليه زلفى ويشفع لهم عنده ، أو زاد في دينه



٢٤٤ عدم ملام الدين يكذبون على الله و يكذبون بآياته ( تفسير ج ٧ )

ما ليس منه - أو كذب بآياته المنزلة كالقرآن المجيد ، أو آياته السكونية الدالة على وحدانيته أو التي يؤيد بها رسوله ، وإذا كان كل من هذا التكذيب وذلك الكذب والإفتراء يعد وحده غاية في الظلم ويطلق على صاحبه اسم التفضيل فيه فكيف يكون حال من جمع بينهما فكذب على الله وكذب بآياته المثبتة للتوحيد والمثبتة للرسالة ؟  
ثم بين سوء عاقبة الظالمين فقال ﴿ انه لا يفلح الظالمون ﴾ هذا استئناف بياني وقع موقع جواب السؤال ، أي الحال والشأن ان الظالمين عامة لا يفوزون في عاقبة أمرهم يوم الحساب والجزاء بالنجاة من عذاب الله تعالى ولا بنعيم الجنة مهما يكن نوع ظلمهم ، فكيف تكون عاقبة من وصف بأنه لا أحد أظلم منه لا افتراءه على الله تعالى أو لتكذيبه بآياته ؟ أو عاقبة من جمع بين الأمرين فكان أظلم الظالمين ؟ الآية نزلت في الكافرين فلماذا يغفل الناس عن صدقها على من كذب على الله تعالى وهو يسمى نفسه أو يسميه الناس مؤمنا أو مسلما ، كأن يقول بقول أولئك المشركين فيتعخذ غير الله وليا ويدعوه ليشفع عنده ، أو يزيد في دين الله برأيه فيقول : هذا واجب ، وهذا حلال ، وهذا حرام فيما لم ينزل الله به وحيا ولا كان مما بلغه رسوله ﷺ من دينه

ثم بين تعالى ما في نفي الفلاح من الاجمال فقال ﴿ ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا : أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ؟ ﴾ أي واذا كر لهم أيها الرسول يوم نحشرهم جميعا على اختلاف درجاتهم -م في ظلم أنفسهم بأنواعه وظلم غيرها بأنواعه ثم نقول للذين أشركوا منهم وهم أشدهم ظلما أين الشركاء الذين كانوا يضافون إليكم لاتخاذكم إياهم أولياء فيكم الذين كنتم تزعمون في الدنيا أنهم شركاء لله يدعون ويستعانون كما يدعى ويستعان ، وأنهم يقر بونكم إلى الله زانقي ويشفعون لكم عنده ؟ فأين ضلوا عنكم فلا يرون معكم ؟ كما قال في آية أخرى ( وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون ) وقد قرأ يعقوب ( يحشرهم جميعا ثم يقول ) بالياء والمعنى ظاهر ، والاستفهام للتوبيخ والاحتجاج .

﴿ ثم لم نسكن فتنهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ﴾ قرأ ابن كثير وابن

عامر وحفص «لم تكن فتنهم» بالقاء والرفع ، ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عنه بالقاء والنصب ، والباقون «لم يكن فتنهم» بالياء والنصب ، ولا فرق بين هذه القراءات في المعنى فإن بعضها يقدم اسم تكن عليها وبعضها يؤخره ، وبعضهم يذكر الفعل وبعضهم يؤنثه ، وكل ذلك جائز في العربية . وقرأ حمزة والكسائي «ربنا» بالفتح على النداء أي ياربنا . والباقون بالجر على الصفة . والفتنة الاختبار ، وفسرت هنا بالقولة والكلام والجواب و بالشرك ، وقد ر بعضهم مضافاً محذوفاً فقال : إن المعنى ثم لم تكن عاقبة هذا الاختبار أو الشرك إلا إقسامهم بالله يوم القيامة أنهم ما كانوا مشركين ظاهر الآية أنهم ينكرون في بعض مواقف الحشر شركهم بالله توهماً منهم أن ذلك ينفعهم ، ولكنهم يعترفون به في بعضها كما يعلم من آيات أخرى ، واستشكل بعض المفسرين هذا المعنى ، واحتجوا بأن الإنكار في القيامة متعذر ، وبأن اعترافهم بالشرك ثابت في بعض الآيات كقوله تعالى حكاية عنهم (١٦: ٨٧) هؤلاء أشركوا الذين كنا ندعو من دونك) وقوله (٤: ٤٢) ولا يكتُمون الله حديثاً) وروى أن ابن عباس سئل عن الآية وعن قوله تعالى (ولا يكتُمون الله حديثاً) فقال : أما قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) فانهم لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الإسلام فقلوا تعالوا لنعبد (قلوا والله ربنا ما كنا مشركين) فحتم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم (ولا يكتُمون الله حديثاً) وذهب بعضهم إلى أن المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا لأننا ما كنا ندعو غيرك استقلالاً بل توسلاً إليك ليكون من ندعوك شفعاء لنا عندك بقر بوننا إليك زافي ، لأننا كنا نستصغر أنفسنا أن نقسم على دماءك كفاحاً بلا واسطة وما هذا إلا تعظيم لك . وقد أورد على هذا التفسير أنه لا يلتزم مع قوله بهذه الحكاية عنهم ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ وأجيب عن الإيراد بأن المراد أنهم كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا بزعمهم أنهم اتخذوا شفعاء يشفعون لهم عند الله وأن هذا تعظيم لله لا كفر به ، ويرد هذا القول تصريحاً بمشركي قریش أن ما كانوا عليه شرك والسكن بعضهم كان يرى أنه لا بأس به لأنه عشيئة الله ، وهؤلاء كجبرية المسلمين ، وقد أنكر القرآن عليهم هذه الشبهة في قوله من هذه السورة (وقال الذين أشركوا لو شاء ما أشركنا) الخ نعم إن كثيراً ممن

يسمونه مسلمين يدعون غير الله تعالى حتى في حال الشدة والضيق التي كان مشركو العرب يخلصون فيها الدعاء لله تعالى . ولكنهم لا يسمونه هذا شركا كما كان يسميه المشركون ، بل يسمونه توسلا أو استشفاعا أو وساطة .

وقوله تعالى هنا « انظر » من النظر العقلي ، وكذب الكفار في الآخرة ثابت بمثل قوله تعالى ( ٥٨ : ١٩ ) يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا انهم هم الكاذبون ) .

قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من وقف على معاني كلام العرب ، وذلك أنه تعالى بين كون المشركين ممتونين بشركهم متهاككين في حبه ، فذكر أن عاقبة كفرهم — الذي لزمه أعمارهم وقاتلوا عليه وافتخروا به وقالوا إنه دين آبائنا — لم تكن إلا الجحود والتبرؤ منه والحلف على عدم التدبؤ به ومثاله أن نرى انسانا يحب شخصا مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه ، فيقال له : ما كانت محبتك — أى عاقبة محبتك — لفلان إلا أن تبرأت منه وتركته . فعلى هذا تكون فتنهم هي شركهم في الدنيا كما فسرهما ابن عباس ، ولكن لا بد من تقدير مضاف وهو العاقبة .

(٢٥) وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ، وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٢٦) وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ .

كان المشركون أصنافا متفاوتين في الفهم والعقل وفي الكفر وأسبابه ، وقد بين الله أحوال كل فريق منهم في كتابه فمنهم أصحاب الذكاء واللوذمية الذين كانوا يسمعون هذا القرآن ويعلمون أنه لا يمكن أن يكون من كلام ﷺ ولا هو بالذي

يستطيع الاتيان بمثله في نظمه وفصاحته و بلاغته ، ولا في علومه وحكمه ومعارفه ،  
إذ لو كان مثله مما تصل إليه قدرته لظهر على لسانه شيء من مثله أو ما يقرب منه  
فيما مضى من حياته - وهو أربعون سنة ونيف - وقد أمره الله تعالى أن يقيم عليهم  
هذه الحجة بقوله ( ١٠ : ١٧ ) فقد أثبت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ) وما كان كفر  
أمثال هؤلاء إلا عن كبر وعناد ومكابرة للحق . ومنهم من كان يعرض عن سماع القرآن  
خشية أن يؤثر في قلبه ، وينزعه من الدين الذي ألفه طول عمره ، ومنهم من كان  
يصغى سمعه إلى القرآن بقصد الاكتشاف والاختبار ، ولكنه لا يعقل المراد منه ،  
ولا يفقه حججه وبياناته ، إما لعدم توجه ذهنه إلى ذلك لمراقبته في التقليد والانس  
بما درج عليه الآباء وهو الأكثر ، وإما للبلادة وانحطاط الفكر عن التسامى إلى هذه  
المعارف العالية فيه ، وكان هذا قليلاً في العرب ولا سيما أهل مكة وهم أفصح قریش  
التي هي أفصح العرب . وقد بين الله تعالى حال هذا الفريق الذي لم يكن حفظه  
من الاستماع إلى النبي ﷺ إلا كحفظ النعم من سماع أصوات البشر فقال  
﴿ ومنهم من يستمع إليك ﴾ أيها الرسول إذا تلاوت القرآن داعياً إلى توحيد الله منذراً  
يوم القيامة ﴿ وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ﴾ أي وجعلنا على  
آلة الفهم والادراك من أنفسهم - وهي قلب الإنسان ولبه - أغطية حائلة دون  
فقهه ، ونفوذ الافهام إلى أعماق علمه ، وفي آذانهم وقراً أي ثقلاً أو صمماً حائلادون  
سماعه بقصد التدبر واستبانة الحق : ومعنى هذا الجمل ما مضت به سنة الله تعالى  
في طباع البشر من كون التقليد الذي يختاره الإنسان لنفسه يكون ما نغماً له  
باختياره من النظر والاستدلال والبحث عن الحقائق ، فهو لا يستمع إلى متكلم  
ولا داع لأجل التمييز بين الحق والباطل ، وإذا وصل إلى سمعه قول مخالف لما هو  
دين له أو عادة لا يتدبره ولا يراه جديراً بأن يكون موضوع المقابلة والتنظير مع ما  
عنده من عقيدة أو رأى أو عادة . وجعل الأكنة على القلوب والوقر في الآذان في  
الآية من تشبيه الحجب والموانع المعنوية ، بالحجب والموانع الحسية ، فان القلب  
الذي لا يفقه الحديث ولا يتدبره كالوعاء الذي وضع عليه الكفن أو الكتمان وهو الغطاء  
حق لا يدخل فيه شيء ، والآذان التي لا تسمع الكلام سماع فهم وتدبر كالأذان

المصابة بالثقل أو الصمم لأن سمعها وعدمه سواء . والاكنة جمع كنان كالاسنة  
جمع سنان ، والوقر بالفتح الثقل في السمع والصمم وبالكسر الحمل ، يقال وقر  
سمعهم يقر فهو موقور ، إذا كان لا يسمع ، وأوقر الدابة فهي موقرة .

﴿وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها﴾ يقول الله تعالى في هؤلاء الذين لا يسمعون ما  
يتلو عليهم الرسول سماع تدبر ولا يفقهون كنهه ما يدعو إليه : وان يروا كل آية من الآيات  
الدالة على صحة نبوتك وصدق دعوتك وحقية ما تدعوا إليه لا يؤمنوا بها لانهم لا يفقهونها  
ولا يدركون كنهه المراد منها ، لعدم النوجه أو لوقوف اسماعهم عند ظواهر الالفاظ  
﴿حقى إذا جاءوك بجادلونك﴾ أى حقى إذا صاروا إليك أيها الرسول مجادلين لك  
في دعوتك ﴿يقول الذين كفروا : إن هذا إلا أساطير الاولين﴾ أى يقولون  
لاصرارهم على كفرهم وانتفاء فقههم : ما هذا القرآن إلا أساطير الاولين من الامم .  
أى قصصهم وخرافاتهم . يعنى أنهم لا يعقلون مما فى القرآن من أنباء الغيب فى قصص  
الامم مع رسلهم الا أنها حكايات وخرافات تسطر وتكتب كغيرها ، فلا علم فيها  
ولا فائدة منها ، وربما جعلوا القرآن كله من هذا القبيل . قياساً لما لم يسموا على  
ما سموا ، أو لغير القصص على القصص . وهكذا شأن من ينظر إلى الشيء نظراً  
سطحياً لا يستنبط منه حكماً ولا برهاناً ، ومن يسمع الكلام جرساً لفظياً لا يتدبره ولا  
يفقه أسرارها ، فمثل هذا وذاك كمثل الطفل الذى يشاهد ألعاب الصور المتحركة  
يدبرها قوم لا يعرف لغتهم فيكل حظه مما يرى من المناظر ومن الميكروبات المفسرة  
لها لا يعدوا التسلية . ولو عقل هؤلاء المقلدون الغافلون قصص القرآن وتدبروا معانيها  
لكان لهم منها آيات بيذة على صدق دعوة الرسول ﷺ ونذر عظيمة مما فيها من بيان  
سنن الله تعالى فى الامم ، وعاقبة أمرهم مع الرسل ، وغير ذلك من الحكم والعبر  
وان فى أهل هذا العصر من لا يفكر فى اتیان الامم الناشئة بين الامم بخلاصة  
أخبار أشهر الرسل مع أقوامهم لأنه يرى أو يسمع أن ما فى القرآن من ذلك يشبه  
ما فى غيره من كتب اليهود والنصارى وكتب التاريخ ولا يرى فى هذا ما يبعثه إلى  
البحث فى الفروق بين ما فى القرآن وما فى غيره ، وهى كثيرة سبق بيانها فى بحث  
الاعجاز ( ص ١٩٣ و ٢٠٤ - ٢١٦ ج ١ ) وأهمها فى باب اثبات نبوته ﷺ كونه

(الانعام . س ٦) إعراض ناس من أهل عصر ناعن تدبر قصص القرآن وإعجاز . ٣٤٩

ظاهر على لسان رجل أمي لم يقرأ ولم يطلع على شيء من كتب الدين ولا كتب التاريخ ، وقد احتج بهذا على قومه فلم يستطع أحد ممن انتصبوا لعداوته أن يرفع في الإنكار عليه رأساً أو يقبس في الرد عليه بكلمة ( ١١ : ٤٩ ) تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ) .

فاذا كان في أهل هذا العصر من لا يفكر في هذه الآية البينة على نبوة محمد ﷺ وهي خاصة بقصص القرآن لما ذكرنا من السبب ، ومن لا يفكر في إعجاز القرآن ببلاغته بعد أن عاش النبي ثلثي عمره قبله ولم يكن في كلامه ما هو مهجور ، فان كفار قريش لم يكونوا يستطيعون إنكار كون محمد ﷺ كان أمياً مثاهم وأنه لم يكن يعرف شيئاً من أخبار الرسل مع أقوامهم ، ولا كان ممتازاً بالبلاغة والفصاحة فيهم ، ولكن كان بعضهم يحجل ما يعرفه أهل هذا العصر من كون تلك القصص كانت صحيحة لا من أساطير الأولين وأوضاعهم الخرافية التي لا يثبت لها أصل ، ولا جل هذا سأل بعضهم اليهود عنها ، كما كان بعضهم يحجل ما فيها من الآيات والمعجزات لعدم تدبرها . قالوا أبو عبيدة معمر بن المثنى : الأسطورة لغة الخرافات والترهات وهي التي تجمع على أساطير ، وقال الأخفش : واحد الأساطير أسطورة .

( وهم ينهون عنه وينأون عنه ) ضمير «وهم» عائد إلى المشركين المعاندين للنبي ﷺ الجاحدين لنبوته الذين ورد هذا السياق بطوله فيهم . لا إلى الذين الذي ذكر أخيراً في قوله « ومنهم من يستمع إليك » والمعنى أنهم ينهون الناس عن سماع القرآن من النبي ﷺ وينأون أي يبعدون عنه ليكونوا ناهين منتهين . والنأي عنه يشمل الإعراض عن سماعه والإعراض عن هدايته . وقيل إن المعنى ينهون عن النبي ﷺ أي ينهون العرب عن حمايته ومنعه وعن اتباعه والسماع له جميعاً ويبعدون عنه بعد جناء وعداوة ( وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشمرون ) أي وما يهلكون بذلك إلا أنفسهم وما يشمرون بذلك ، بل يظنون أنهم يقضون عليه صلوات الله وسلامه عليه . وهذا من معجزات القرآن وإخبار بالغيب فقد هلك جميع الذين أصرروا على عداوة الرسول ﷺ بعضهم بالنقم الخاصة وبعضهم في بدر ثم في



٣٥٤ . وقف الكفار على النار وتمنيهم العود إلى الدنيا (تفسير ج : ٧)

غيرها من الغزوات ، وبلى هذا الهلاك الدنيوي هلاك الآخرة ، وانفط الآية  
يشملها وهو في هلاك الدنيا أظهر .

(٢٧) وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْتَنَّا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ  
بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٨) بَلْ بَدَأَهُم مَّا كَانُوا  
يُخْفُونَ مِن قَبْلُ ، وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ، وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ .

بين الله تعالى لنا في الآيتين اللتين قبل هاتين حال من فقدوا الاستعداد  
للإيمان من المشركين الظالمين لأنفسهم ، وخص بالذكر طائفة منهم وهي التي تلقى  
السمع مصيغة للقرآن ولا يدخل من باب سمعها إلى بيت قلبها شيء منه ، لما على القلب  
من أكنة التقليد ، والاطمئنان بالشرك التليد ، والاستنكار لكل شيء جديد ،  
فهم يستمعون ولا يسمعون ، ولا يكتفون بذلك بل ينهون عنه وينأون وهم ناهون  
منتهون ، وما يمكن أن يكون إلا أنفسهم وما يشعرون ، ثم بين في هاتين الآيتين بعض ما يكون  
من أمرهم وأمر أمثالهم يوم القيامة ، وقفي عليه ببيان كنه حالهم في فقد الاستعداد  
للإيمان ، وأنه بلغ مبلغاً لا يؤثر فيه كشف الغطاء ورؤية العيان ، فقال عز من قائل :

﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ ﴾ «لو» شرطية حذف جوابها لتذهب النفس  
في تصويره كل مذهب ، وذلك أبلغ من ذكره ، ومنه المثل «لو غير ذات سوار  
الطمعني» و «وقفوا» بالبناء المفعول أي وقفهم غيرهم ، يقال وقف الرجل على  
الأرض وقوفاً . ووقف على الاطلاع أي عندها مشرفاً عليها ، أو قاصراً همه عليها .  
وعلى الشيء عرفه وتبينه ، ووقف نفسه على كذا وقفاً : حبسها كوقف العقار على  
الفقراء ، ووقف الدابة وقفاً جعلها تقف ، والمعنى ولو ترى أيها الرسول — أو  
أيها السامع — بمينيك هؤلاء الضالين المكذبين إذ تفهم ملائكة العذاب على  
النار فيقفون عندها مشرفين عليها من أرض الموقف — وهي هاوية سحيقة أو  
مقصورة عليها لا يتمدون بها — أو يقفون فوقها على الصراط ، أو لو ترى إذ

يدخلونها فيقفون على ما فيها من العذاب الأليم بذوقهم إياه و « من ذاق عرف » -  
 أي لو ترى ما يحل بهم حينئذ وما يكون من أمرهم ومن ندمهم على كفرهم ومن  
 حسرتهم وتمنيهم ما لا ينال - لرأيت أمراً عظيماً لا تدركه العبارة ولا يحيط به الوصف  
 وقد ذكر ما يكون من وقفهم على النار وما يترتب عليه من قولهم بصيغة الماضي  
 الواقع في حين فعل الشرط المستقبل للاعلام بتحقيق وقوعه ، على القول المشهور في  
 مثله ، وقال الرازي في تكميله : ان كلمة « إذا » تقام مقام « إذ » إذا أراد المتكلم  
 المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة لأن الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن  
 المستقبل باللفظ الماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار .

وأما قوله تعالى ﴿ فقلوا يا ليتنا نردو لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ﴾  
 فقد عطف بالفاء للدلالة على أن أول شيء يقع حينئذ في قلوبهم ، ويسبق التعبير  
 عنه إلى ألسنتهم ، هو الندم على ما سلف منهم ، وتمني الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا ،  
 اختلف القراء في إعراب « نكذب ونكون » فرفعها الجمهور ونصبها حمزة وحفص  
 عن عاصم ونصب ابن عامر « نكون » فقط فقرأه الجمهور بالعطف على نرد تنفيذ أنهم  
 تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ، وأن لا يكذبوا بعد عودتهم إليها بآيات ربهم كما كذبوا  
 من قبل ، وأن يكونوا من المؤمنين بما جاء به الرسول ، أي تمنوا هذه الثلاثة ، وقيل بل  
 تمنوا الأول فقط وقوله « ولا نكذب » الخ معناه ونحن لا نكذب الخ وعلى هذا  
 يكون الايمان وعدم التكذيب غير داخلين في التمني وشبهه سيبويه بقولهم : دعني  
 ولا أعود ، وهو طلب للترك فقط والوعد بعدم العود مستأنف مقطوع عما قبله ،  
 والتقدير وأنا لا أعود تركتني أم لم تتركني ، وفيه وجه ثالث وهو أن قوله « ولا  
 نكذب » جملة حالية قال الزجاج شري : على معنى غير مكذبين وكائنين من المؤمنين  
 فيدخل في حكم التمني اه ، وقد يتوهم أن دخوله في حكم التمني يجعله بمعنى الرجاء  
 الأول وليس كذلك ، فان معنى الوجه الأول أنهم يتمنون الرد وعدم التكذيب  
 والايمان على سواء ، ومعنى الثاني أنهم يتمنون الرد فقط ويعمدون بالايمان وعدم  
 التكذيب وعدا خبرياً مؤكداً غير مقيد بأجابتهم إلى ما يتمنون ، وأما إذا جعلنا  
 « ولا نكذب » الخ جملة حالية - وهو الوجه الثالث - فانها تصدق بحصول كل



من عدم التكذيب والايان قبل الرد إلى الدنيا . فلا يكون التمنى متعلقاً بهما لذاتهما  
لأنهما حاصلان والحاصل لا يتمنى ، وإنما يكون متعلقاً بالرد المصاحب لهما ، الذى  
تمنى وقوعه بعد وقوعهما ، وذلك وعد غير خبرى ولا انشأى بهما ، لأن الحاصل  
لا يوعده كما أنه لا يتمنى . وقد بينا فى تفسير (٤: ٣٤) لا تقر بوا الصلاة وأنتم سكارى)  
- الآية - الفرق بين الحال المفردة والجملة الحالية ، وأن الأصل فى مضمون الجملة  
الحالية أن يكون سابقاً للفعل العامل فى الحال . وهؤلاء رجعوا عن التكذيب عند  
وقفهم على النار وحصل لهم الايمان القاطع بصدق الرسول فتمنوا أن يعودوا إلى  
الدنيا مصاحبين لذلك ، فيصح أن يقال فى الجملة إن عدم التكذيب والايان  
داخلان تحت حكم التمنى من حيث اشتراطهما فيه ، لا انهما متمنيان كالرد سواء  
وأما قراءة حمزة وحفص بنصب الفعلين فقليل انه على جواب التمنى وقيل  
إن الواو للحال كقولهم : لا تأكل السمك وتشرب اللبن . وقيل إنها أجريت  
بجرى فاء السببية أو أبدلت منها وأيدوه بقراءة ابن مسعود « فلانكذب » وقيل  
إن العطف على مصدر متوهم أى ياليت لنا رداً وانتفاء تكذيب وكوننا من المؤمنين .  
فعلى التوجيهين الأولين لهذه القراءة يدخل ما ذكر فى حكم التمنى على الوجه الذى  
وجهنا به جمل الجملة الحالية فى قراءة الجمهور وظاهر التوجيه الثالث تعلق التمنى  
بالأمور الثلاثة على سواء ، وقد علم من توجيه هذه القراءة توجيه قراءة ابن عامر أيضاً  
ولعل حكمة اختلاف القراءات بيان اختلاف أحوال أولئك المشركين فى  
تمنيهم : بأن يكون منهم من يتمنى أن يرد إلى الدنيا وأن يكون فيها غير مكذب بآيات  
الله الكونية والمنزلة وأن يكون من المؤمنين ، ومنهم من يتمنى الرد مصاحباً لما حدث  
له فى الآخرة من الندم على التكذيب ومن الايمان بما جاء به الرسول إذ لا تلازم  
بين الرد وبقاء ذلك الأمر الحادث ، ومنهم من يتمناه ليكون سبباً للايمان وعدم  
التكذيب ، ومنهم من يعد بذلك وعداً ، وهذا الاختلاف فى كيفية ذلك التمنى  
أقرب إلى الحصول من اتفاق أولئك الكفار الكثيرين على كيفية واحدة مما يدل عليه  
اختلاف القراءات ، لأنه هو المهود من البشر . ولعلهم يتمنون ذلك جاهلين أنه  
محال ، على أن الناس يتمنون المحال ولو على سبيل التحسر ،

قال تعالى مبينا كنه حالهم وما يظهر لهم منه في الآخرة وما يقتضى أن يكونوا عليه في الدنيا لو ردوا إليها ﴿بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل﴾ قالوا : إن الاضراب في هذه الآية إضراب عما يدل عليه تمنيههم من إدراكهم لقبح الكفر وسوء مغيبته ، ولحقيقة الإيمان وحسن عاقبته ، وعزمهم على الإيمان وترك التكذيب لو أعطوا ما تمنوا من الرد إلى الدنيا ، ووعدهم بذلك نصاً أو ضمناً ، كأنه يقول : ايس الامر كما يوهمه كلامهم في التمني ، بل ظهر لهم ما كانوا يخفونه في الدنيا ، وفيه أقوال :

(١) انه أعمالهم السيئة وقبائحهم الشائنة ظهرت لهم في صحائفهم ، وشهدت بها عليهم جوارحهم (٢) انه أعمالهم التي كانوا يفترون بها ، ويظنون أن سعادتهم فيها إذ يجعلها الله تعالى هباءً منثوراً (٣) انه كفرهم وتكذيبهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على النار كما تقدم حكايته عنهم في قوله تعالى (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله بنما كنا مشركين) (٤) أنه الحق أو الإيمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه باظهار الكفر والتكذيب عناداً للرسول واستكباراً عن الحق ، وهذا إنما ينطبق على أشد الناس كفراً من المماندين المتكبرين الذين قال في بعضهم (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) (٥) انه ما كان يخفيه الرؤساء عن أتباعهم من الحق الذي جاءت به الرسل — بدا الاتباع الذين كانوا مقلدين لهم ، ومنه كتمان بعض علماء أهل الكتاب رسالة نبينا ﷺ وصفاته وبشارة أنبيائهم به (٦) انه ما كان يخفيه المنافقون في الدنيا من إسرار الكفر وإظهار الإيمان والإسلام (٧) انه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم ، وأن إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به ، وهو المعنى الأصلي لمادة كفر (٨) أن في الكلام مضاعفاً محذوفاً ، أي بدا لهم وبأل ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فتبرموا وتضجروا وتمنوا التفتي منه بالرد إلى الدنيا وترك ما أفضى إليه من التكذيب والآيات وعدم الإيمان كما يتمنى الموت من أمضه الداء المضال لأنه ينقذه من الآلام لا لأنه محبوب في نفسه .

ونحن لا نرى رجحان قول من هذه الأقوال ، بل الصواب عندنا قول آخر (٩) وهو أنه يظهر يومئذ لكل من أولئك الذين ورد الكلام فيهم ولاشباهم من الكفار ما كان يخفيه في الدنيا مما هو قبيح في نظره أو نظر من يخفيه عنهم ، فالذين

(تفسير القرآن الحكيم) (٢٣) (الجزء السابع)

كفروا عناداً واستكباراً كالرؤساء الذين ظهر لهم الحق كانوا يخفون ذلك الحق - ومنهم بعض علماء أهل الكتاب - والمنافقون الذين أظهروا الإيمان جبنًا وضعفًا أو مكرًا وكيدًا كانوا يخفون الكفر عن المؤمنين - وأصحاب الأعمال القبيحة من الفواحش والمنكرات يخفونها عن لا يترفها معهم - والذين يمتدرون عن ترك الواجبات بالأعذار الكاذبة يخفون حقيقة حالهم عن يمتدرون اليهم ، والمقلدون يخفون في أنفسهم ما يلوح فيها أحيانًا من برق الدليل المظهر لما كمن في أعماق الفطرة من الحق ، سواء أومض ذلك البرق من آيات الله في الآفاق ، وأسنة حملة الحجج والبرهان ، أو من آيات الله في أنفسهم ، قبل أن تحيط بهم خطيئتهم ويختم على قلوبهم ، وهؤلاء المقلدون العميان هم الذين بينت الآيات حالهم في الدنيا ، وإنما جعلنا ما نلا ذلك من بيان حالهم في الآخرة عامًا لكل من مات على الكفر لتساوهم فيه وعدم استفادة أحد منهم من استعداده الإيمان ، لعدم استعمالهم لذلك الاستعداد .

وقد يعم الاخفاء للشئ ما كان منه بالقصد إليه والإرادة له في ذاته ، وما كان ظاهرًا في نفسه وخفي عن أهله بأعمال وتقاليدهم عدوا بها مخفين له ، كالعقائد والفضائل التي أودعت في الفطرة ، ودلت عليها آيات الله البينة ، وأعرض عنها الضالون والتزموا ما يضادها فأخفوها بذلك حتى عن أنفسهم ، فإذا كان يوم الله الذي تبلى فيه السرائر ، وتنكشف جميع الحقائق ، وتشهد على الناس الأعضاء والجوارح ، إذ تنشر كتب الأعمال ، التي كانت مطوية في زوايا الأرواح ، فتتمثل لكل فرد أعماله النفسية والبدنية كلها ، في كتابه الذي لا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، كما تتمثل الوقائع المصورة ، في المنظرة التي يعرض فيها ما يعرف الآن بالصور المتحركة ، فإن حفظ ألواح الأنفس المدركة لما ترسمه وتطبعه العقائد والأعمال فيها أقوى وأثبت من حفظ ألواح الزجاج الحساسة لما يرسمه ويطبعه نور الشمس عليها ، وعرض الصور الشمسية في الدنيا دون عرض الصور النفسية في الآخرة ، وبهذا البيان تعلم أن كل أحد يظهر له في الآخرة كل ما كان خفيًا عنه من خير نفسه وشرها ( يؤمنون لا تخفي منكم خافية ) أي لا تخفي على أنفسكم ، فضلًا عن خفائها على ربكم ، وقد خص بالذكر هنا بدو ما كان يخفيه الكفار ، ولكل مقام مقال .

بين الله تعالى لنا أن تمنى أولئك الكفار لما تمنوا لا يدل على تبدل حقيقةهم ، بل بدا لهم ما كان خفياً عنهم منها ، باخفائهم إياه عن الناس أو عنها ( وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ) ( وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون ) فتمنوا الخروج مما حاق بهم واسكن الحقيقة لا تنغير ، وإنما يكون لها أطوار ، تختلف باختلاف الأحوال والأوطار

﴿ ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ من الشرك والكفر والنفاق والكيد والمكر والمعاصي ، لأن مقتضى ذلك من أنفسهم ثابت فيها ، وما دامت العلة ثابتة فإن أثرها وهو المaul لا يتخلف عنها ﴿ وانهم لكاذبون ﴾ فيما تضمنه تمنيتهم من الوعد بترك التكذيب بآيات الله ، وبالسكون من المؤمنين بالله ورسوله سواء علموا حين تمنوا ووعدوا أنهم كاذبون في هذا الوعد أم لم يعلموا ، فلو ردوا إلى الدنيا لرد المماند المستكبر منهم مشتملاً بكبره وعناده ، وكل من الماكر والمنافق مرتدياً بمكره ونفاقه والمقلد مقيداً بتقليده غيره ، وعدم ثقته بفهمه وعلمه والشهواني ملوثاً بشهواته الماكرة لرقه وأما ما ظهر لهم إذ وقفوا على النار من حقيقة ما جاء به الرسل ، فآثامه كمثل ما كان يلوح لهم في الدنيا من البينات والمعبر ، ألم تركيف يكابرون فيها أنفسهم ، ويغالطون عقولهم ووجدانهم ، ويمارون مناظرهم وأخذانهم ؟ يشرب الفاسق الخمر فيصدع ، أو يلعب القمار فيخسر ، أو يأكل المريض أو ضعيف البنية الطعام الشهى أو يكثر منه فيتضرر ، ويرى غير هؤلاء من المخالفين لشرع الله المنزل بالحق ، أو لسننه الثابتة التي أقام بها نظام الخلق ، ما حل من الشقاء بغيره ممن سبقة إلى مثل عمله - فيندم كل واحد ممن ذكرنا ، ويتوب ويعزم على أن لا يعود وإنما يكون هذا عند فقد داعية العمل ، ووجود داعية الترك ، فإذا عادت الداعية إلى العمل عاد إليه خضوعاً لما اعتاد وألف ، وترجيحاً لما يلد على ما ينفع ومن وقائع المعبر في ذلك ما حدث لأخى عملت له عملية جراحية خدر قدامها بالبنج ( كلورفورم ) فكان من تأثيره فيه أنه شعر بأن روحه تسيل من بدنه وأنه قادم على ربه وقد طال الأمد على اندمال جرحه ، وكان قبل ظهور أمارات الشفاء منه يخاف أن يذهب بنفسه فيندم على ما فات ويتحسر على ما كان منه من التفريط والتقصير في

الواجبات ، وإضاعة الأوقات الطويلة في البطالة واللغو وإن كان من المباحات ، وعزم على الجهد والتشمير فيما بقي من عمره ، إن عافاه الله من مرضه ، حتى عزم على الاستمرار على ترك شرب الدخان ، الذي منعه الطبيب منه في أثناء أخذه بالعلاج ، ولا يمكنه لما عاد إلى مثل ما كان عليه من الصحة على أنهم لم تكن سابقة ، عاد كذلك لجميع أعماله وعاداته السابقة ، على أنه تذكر من تلقاء نفسه هذه الآية ( ولو ردوا لعبادوا لما نهوا عنه ) وعدم ما وقع له شاهداً لها ، ومثلاً تعرف به حقيقة تفسيرها .

ويستنبط من الآية أن الطريقة المثلى لإقامة الناس على صراط الحق والفضيلة إنما هي حملهم على ذلك بالعمل والتعويد ، مع التعليم وحسن التلقين ، كما يرى الأطفال في الصغر ، وكما يمرن الرجال على أعمال العسكرية ، وإن من أكبر الخطأ أن يسمح للاحداث بطاعة شهواتهم ، واتباع أهوائهم ، بشبهة تربيهم على الحرية والاستقلال ، الذي يهديهم إلى الحق والفضيلة بما يفيدهم العلم في سن الرشد من الاقتناع بطرق الاستدلال ، أقول : أن هذا من أكبر الخطأ - وأنا عالم بفضل التربية الاستقلالية ومن الدعاة إليها - لأنه قلما يوجد في الناس من يتبع هواه وشهواته في الصغر ثم يرجع عن ذلك كله في الكبر ، بعد أن يصير ملصكاً وعادة له ، لقيام الدليل عنده على أنه ينافي الحق أو العدل والفضيلة ، وإنما يقع مثل هذا من أفراد من الناس خلقوا مستعدين للحكمة ، بما أوتوا من سلامة الفطرة وقوة العزيمة ، أو من اتباع الرسل في زمن البعثة ، وأكثر البشر مسخرون لعاداتهم ، منقادون لما ألفوا في أول نشأتهم ، لا يخالفون ذلك إلا قليلاً ، يتكلفون المخالفة تسكفاً عند عروض ما يقتضي ذلك ، فإذا زال المقتضى عادوا إلى عاداتهم وشهنتهم ، وعملوا على سابق شاكلتهم ، وإنما تربية الصغار على ما عرف من الحق ، وتقرر من أصول الفضيلة والأدب ، كتربيتهم على النظافة ومراعاة قوانين الصحة ، لا يشترط فيها أن يعرفوا من أول النشأة فائدة ذلك بالدليل والبرهان ، وتأخير تلقيهم هذه الفائدة إلى وقت الاستعداد لها في الكبر لا ينافي تربية الاستقلال ، وأوضح الشواهد والأمثلة المعروفة على ما قلنا فشو السكر في أُمم الأفرنج ومقلداتهم من الشرقيين ، فإن أكثرهم يعلمون أنه ضار قبيح ولا يكاد يوجد في مائة ألف منهم واحد يتركه بعد أن اعتاده وأدمنه لاقتناعه بضرره مما

ثبت من الدلائل الطبية ، والتجارب القطعية

( ٢٩ ) وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ( ٣٠ )  
وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ ؟ قَالُوا بَلَى  
وَرَبَّنَا ، قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ( ٣١ ) قَدْ خَسِرَ  
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا  
يُحْسِرَتُنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ، وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ  
أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ ( ٣٢ ) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ،  
وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ ؟

بين الله تعالى لنا في هذه الآيات شأنا آخر من شؤون الكفار المكذبين بآياته  
في الدنيا ، وهو غرورهم بها ، وافتنانهم بمتاعها ، وانكارهم البعث والجزاء ، وما يقابله  
من حالهم في الآخرة يوم يكشف الغطاء ، وهو ما يكون من حسرتهم وندمهم على  
تفريطهم السابق ، وغرورهم بذلك المتاع الزائل ، وقفى عليه ببيان حقيقة الدنيا  
والمقابلة بينها وبين الآخرة ، فقال عز من قائل :

﴿ وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾ قيل إن هذه الآية  
تتمة لما سبقها ، وإن « قالوا » فيها معطوف على « عادوا » فيما قبلها ، أى لو رد  
أولئك إلى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه من الكفر وسىء الأعمال وصرحوا ثانية بما كانوا عليه  
من إنكار البعث والجزاء ، والظاهر المختار ما بيناه آنفاً ، فالعطف فيه عطف جهل  
مستأنف ، و( إن ) في ابتداء مقول القول نافية بمعنى « ما » أى وقال أولئك المشركون :  
ما الحياة إلا حياتنا الدنيا لا حياة بعدها ، وما نحن بمبعوثين بعد الموت . وسنذكر  
ما يستلزمه هذا الاعتقاد من الشر والفساد في آخر تفسير هذه الآيات

﴿ ولو ترى إذ وقفوا على ربهم ﴾ تقدم تفسير مثل هذا التعبير قريباً . ووقفهم



على ربهم عبادة عن وقف الملائكة أيهم في الموقف الذي يحاسبهم فيه ربهم ، وامسأكم فيه إلى أن يحكم بما شاء فيهم ، فهو من قبيل \* وقوفا بها صحت على مطيهم \* أى يقفون مطيهم عندي وقوفا ، ولا يشترط في هذا أن يكفونوا في مكان أعلى من المكان الذي هو فيه . أو المعنى يحبسونها على بامسأكم عندي . وإنما عندي الوقف والوقوف الذي بهذا المعنى بهي — وكذا الحبس والإمسأك الذي فسر به — لدلالته على معنى القصر ، قال تعالى ( فكلوا مما أمسكن عليكم ) أى مما أمسكته الجوارح مقصوراً عليكم فلم تأكل منه لأجلكم ، وكذلك حبس البقار ووقفه على الفقراء وسائر وجوه البر فيه معنى قصره على ذلك . والذين تفقههم الملائكة وتحبسهم في موقف الحساب امتثالاً لأمر الله تعالى فيهم ( وقفوهم إنهم مسئولون ) يسكنون مقصورين على أمر الله تعالى ، أو يكون أمرهم مقصوراً على الله تعالى لا يتصرف فيه غيره ( يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله ) وإنما أطلت في بيان كون استعمال « أوقف » هنا متعدياً بهي بمعنى ما تقدم قريراً في تفسير قوله تعالى ( وقفوا على النار ) لأن المفسرين اضطربوا في التعدية هنا فحمل الكلام بعضهم على التمثيل وبعضهم على الكناية وبعضهم على مجاز الحذف أو على غيره من أنواع المجاز ، وجعله بعضهم من الوقوف على الشيء معرفة وعلم ، وجاء بعضهم بتأويلات أخرى لا حاجة إلى ذكرها

بيننا آتفا في تفسير ( ولو ترى اذ وقفوا على النار ) أن جواب « لو » حذف لتذهب النفس في تصويره كل مذهب يقتضيه المقام . ولا يذان بأنه لا يحيط به نطاق الكلام ، ومن شأن السامع لمثل هذا أن ينتظر بياناً لما يقع في تلك الحال ، فإن لم يوافه المتكلم به توجهت نفسه إلى السؤال عنه ، فلماذا جاء البيان جواباً لسؤال مقدر وهو قوله تعالى

﴿ قال أليس هذا بالحق ؟ ﴾ ادخال الباء على الحق يفيد تأكيد المعنى أى قال لهم ربهم أليس هذا الذي أنتم فيه من البعث هو الحق الذي لا ريب فيه ؟ ﴿ قالوا بلى وربنا ﴾ أى بلى هذا الحق الذي لا ريب فيه ولا باطل يهوم حوله ، اعترفوا وأكفوا اعترافهم باليمين ، فشهدوا بذلك على أنفسهم أنهم كانوا كافرين ، فماذا أجابهم رب العالمين ؟ ﴿ قال

فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴿١﴾ أى إذا كان الأمر كذلك فذوقوا العذاب الذى كنتم به تكذبون ، بسبب كفركم الذى كنتم عليه دائمون . ثم قفى على ذكر ما رجحوا من الشقاء والعذاب ، ببيان ما خسروا من السعادة والثواب — وإنما هو يخسر على خسر — فقال :

﴿ قد خسر الذين كذبوا بقاء الله ﴾ أى خسر أولئك الكفار الذين كذبوا بقاء الله تعالى كل ما رجحوه وفاز به المؤمنون ببقائه من ثمرات الايمان وعبادة الله ومناجاته فى الدنيا ، كالقناعة والايثار والرضاء من الله فى كل حال ، والشكر له عند النعمة ، والصبر والعزاء والطمانينة عند المصيبة ، وغير ذلك من المزايا التى تصغر معها المصائب والشدائد ، ويكبر قدر النعم والمواهب . ومن ثمرات الايمان فى الآخرة من الحساب اليسير ، والثواب الكبير ، والرضوان الاكبر ، وهو « مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » كل ذلك مما يخسره المكذبون بقاء الله بسبب تكذيبهم ، لأنهم يخسرون فى الحقيقة أنفسهم ، وإنما حذف مفعول « خسر » للدلالة على ذلك كله ، وجعل فاعله وصولا لدلالة صليته على سبب الخسران لأن التكذيب بقاء الله تعالى يستلزم ما سـ آتى بيانه من الاعمال والاحوال التى تفسد النفس ، ومن خسر نفسه بفسادها خسر كل شيء .

﴿ حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة ﴾ أى كذبوا إلى أن جاءتهم الساعة مباغتة مفاجئة ، وقيل : إن الغاية للخسران بقصره على ما كان منه فى الدنيا . والساعة فى أصل اللغة الزمن القصير المعين بعمل يقع فيه ، يقال : جلست اليه ساعة وغاب عني ساعة . وأطلق فى كتب الدين على الوقت الذى ينقضى به أجل هذه الحياة ويخرب هذا العالم وإنما يكون ذلك فى زمن قصير . وعلى ما يلى ذلك من البعث والحساب وهو يوم القيامة ، فإن كان إطلاقه عليه بالتبع لإطلاقه على ساعة خراب العالم فذاك وإلا كان وجه تسميته ساعة باعتبار سرعة الحساب فيه ( راجع ص ٢٣٦ ج ٢ تفسير ) أو بالإضافة إلى ما بعده — قولان : وهذه الساعة ساعة هذا العالم كله ، ومن دونها ساعة كل فرد وقيامته وهو الوقت الذى يموت فيه ويقدم على ذلك



العالم ، وكذا ساعة الأمة أو الجيل ، ولذلك قالوا : إن القيامة ثلاث : كبرى ووسطى وصغرى ، وقد تقدم هذا البحث في الجزء الخامس من التفسير ( راجع ص ٢١٤ منه ) وفسر الراغب الساعة هنا بالقيامة الصغرى ، إذ هو الذى ينطبق على الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآيات ، والقيامة الكبرى إنما تقوم على آخر من يكون من الخلق على هذه الأرض . والجمهور يفسرونها بالقيامة الكبرى وهى باعتبار غايتها - وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين - تصدق على من نزلت الآية فيهم وعلى غيرهم ، وباعتبار بدايتها تصدق على آخر من يعيش فى الدنيا فقط . ويرون أن البغطة لا تظهر فى موت الافراد لما يكون له فى الغالب من المقدمات والعلامات التى يعرف بها وقته فى الجملة . وقد ذكر مجيء الساعة بغتة فى عدة آيات غير هذه يتعين أن يكون المراد بها القيامة الكبرى العامة ، وهى التى ورد فى الكتاب والسنة أن الله تعالى أخفى علمها عن كل أحد حتى الرسل والملائكة . وأما قوله تعالى ( وما تدري نفس بأى أرض تموت ) فلا يدل على مجيء الموت بغتة ولا على جهل كل أحد بوقته فقد يعرف بأسبابه كالأمراض والجروح . وقد يقال : إن المرض ونحوه لا يدل على الموت مهما يكن شديداً ، فكم من مريض جزم الأطباء بأنه لا يعيش إلا أياماً أو ساعات قد شفى من مرضه ذاك وعاش بعده عدة أعوام ، على أن المريض لا يئأس من الحياة مادام فيه رمق ، فبهذا الاعتبار يصح أن يقال فيه - إن مات فى مرضه - : أن الموت جاءه بغتة ، وإن كان هذا لا يعد فى العرف من موت المفجأة ، ومن لم يجئته الموت فجأة جاءه المرض الذى يعقبه الموت فجأة ولات حين استعداد ، ولا رجوع عن شرك وإلحاد ، بل يموت المرء على ما عاش عليه ويبحث على مآلات عليه ، ويندر أن يظهر لاحد فى مرض مماته ، ضلاله الذى عاش عليه طول حياته ، ولا ينكشف الغطاء عن الإنسان ويعلم أنه طارق هذه الحياة إلى العالم الآخر إلا عند خروج روحه من بدنه ، حينئذ يتحسر المفرطون ، ويندم المجرمون ، ثم تتجدد الحسرة فى موقف الحساب ، وتتضاعف عند حلول العذاب ( قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها ) هذا جواب « إذا » أى قد خسروا الذين كذبوا بآلاء الله وأصروا على ذلك ، حتى إذا جاءتهم منيتهم وهى بالنسبة اليهم

مبدأ الساعة العامة ، والمرحلة الأولى من مقدمات القيامة ، مفاجئة لهم من حيث لم يكونوا ينتظرونها ، ولا يحسبون حسابها ولا يعدون عدة لمجيئها ، قالوا : يا حسرتنا على تفریطنا هذا أو انك فاحضري ، وبرحى بالأنفس ما شئت أن تبرحى ، والحسرة - كما قال الراغب - الغم على مافات والندم عليه ، كأن المنتحسر قد انحسر ( أى زال وانكشف ) عنه الجهل الذى حمله على ما ارتكبه ، أو انحسرت عنه قواه من فرط الغم ، أو أدركه أعياء عن تدارك ما فرط منه . ونداء الحسرة فسرره سيديويه بالمعنى الذى يبناه آنفاً ، وقال الزجاج : ان معنى حرف النداء تنبيه المخاطبين ، وقيل : بل المراد به تنبيه المتكلم لنفسه ، وتذكيرها بسبب ما حل به . والتفريط التقصير ، ممن قدر على الجد والتشمير ، وهو من الفرط . بمعنى السبق ومنه الفرط . والفرط الذى يسبق المسافر بن لاعداد الماء لهم . والتضعيف فيه للسلب والازالة كجلدت البعير إذا سلخت جلده وأزلته عنه . فيكون معنى التفريط الخلقى عدم الاستعداد لما ينفذ فى المستقبل كتقديم الفرط . أى يا حسرتنا وغمنا وندمنا على ما كان من تفریطنا فيها أى فى حياتنا الدنيا ، التى كنا نزع أن لاهياة لنا بعدها ، أو فى الساعة أو ما هى مفتاح له من الدار الآخرة وهى تشمل الجنة والنار ، وقد جعلهما بعضهم مرجعين مستقلين ، أى على تفریطنا فى شأنها بعدم الاستعداد لها بالايان والعمل الصالح ، وقيل : إن الضمير للأعمال الصالحات المفهومة من كلمة « فرطنا » لأن التقصير إنما يكون فى العمل . وقيل للصفة المفهومة من كلمة « خسر » وهى بيعهم الآخرة بالدنيا وهذا أضعف الأقوال ، وأقواها أولها ، وهو مروي عن ابن عباس (رض) ومن غرائب غفلات المفسرين ما نقله بعض أذكيائهم عن بعض من دعوى أن مرجع الضمير فى هذا القول غير مذكور فى كلامهم ، على كونه هو المذكور فيه دون سواه من المراجع الثلاثة الأخرى ، ولكنهم ذهبوا عن قوله تعالى حكاية عنهم ( وقالوا : إن هى إلا حياتنا الدنيا ) الخ وعن كون ما بعده بياناً لما قبله وما ترتب عليه لاسيافاً جديداً مستقلاً ، وأما الساعة فهى مذكورة فيما حكاه الله من شأنهم لا عنهم ، فكان عود الضمير عليها فى المرتبة الثانية من القوة

﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ الأوزار : جمع وزر وهو بالكسر الحبل

الثقيل ، ووزره ( بوزن وعده ) حمله على ظهره ، ويطلق الوزر على الاثم والذنب لأن ثقله على النفس كثقل الحمل على الظهر ، وهو المراد في الآية ، وجعل الذنوب محمولة على الظهور مجاز من باب التمثيل بالاستعارة لأن حالة النفس فيما تقاسميه من سوء تأثير الذنوب فيها وما يترب على ذلك من التعب والشقاء والآلام يشبه هيئة الأبدان في حال نوبها بالأحمال الثقيلة وما تقاسميه في ذلك من التعب والجهد والزحير أو هو محمول على القول بتجسيم المعاني والأعمال في الآخرة ، وتمثلها هي ومادتها بصور تناسبها في الحسن أو القبح ، كما ورد في الغلول<sup>(١)</sup> والمال الذي لا تؤدى زكاته ، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي وعمر بن قيس الملاثي أن الأعمال القبيحة تتمثل بصورة رجل قبيح يحمله صاحبه يوم القيامة ، والصالحة بصورة رجل حسن أو صورة حسنة تحمل صاحبها يوم القيامة ، ويجوز أن يكون هذا القول من قبيل التمثيل أيضاً. والمعنى أنهم ينادون الحسرة التي أحاطت بهم أسبابها وهم في أسوأ حال بما يحملون من أوزارهم على ظهورهم ، وقد بين الله تعالى سوء تلك الحال التي تلابسهم عند اللهج بذلك المقال بقوله ﴿ ألا ساء ما يزرون ﴾ فبدأ هذه الجملة بالألف التناحية التي براد بها العناية بما بعدها وتوجيه ذهن السامع إليه - يفيد المبالغة في تقريره وتأكيده مضمونه ، ووجوب الاهتمام بالاعتبار به و ( ساء ) فعل ذم أشرب معنى التعجب أو التعجيب ، أى ما أسوأ حملهم ذاك ! أو ما أسوأ تلك الأثقال التي يحملونها ، وقيل : إن ( ساء ) هنا الفعل المتعدي أى ساءهم وأحزنهم حملهم لتلك الأوزار ، أو ساءتهم تلك الأوزار التي يحملونها. والأول أبلغ.

ثم بين تعالى حقيقة ما يفر الناس من الحياة الدنيا وهو التمتع الخاص بها ، والمقابلة بين ذلك وبين حظ المتقين لله فيها من الدار الآخرة ؛ إثر بيان ما يلقاه أولئك المفتونون بالأولى عند ما يصيرون إلى الثانية التي كانوا يكذبون بها فقال :

﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو ﴾ اللعب هو الفعل الذي لا يقصد به فاعله مقصداً صحيحاً من تحصيل منفعة أو دفع مضرة ، كأعمال الأولاد الصغار التي يتلذذون بها لذاتها ، فما يعالجونه من كسر حبة نخل أو إزالة غشاء عن قطعة حاوى

لأجل أكلها لا يسمى لعباً . واللهو ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمه ، ويعبر عن كل مابة استمتاع باللهو . كذا قال الراغب ، وفي اللسان : اللهو مالهوت به ولعبت به وشغلك ، من هوى وطرب ونحوها . ثم قال : يقال لهوت بالشئ أهو به لهواً وتلهيت به - إذا لعبت به وتشاغلت وغفلت به عن غيره . وأقول : ان الاصل في اللهو إذا أطلق يراد به ما يشغل الإنسان من لعب وطرب ودواعي سرور وارتياح عما يتعبه ويشق عليه من الجهد أو يحزنه أو يسوءه من خطوب الدنيا ونكباتها . ثم توسع به فصار يطلق أحياناً على ما يسر ويلذ وان لم يقصد به التشاغل عن أمور الجسد ، كغزالة النساء والاستمتاع بهن . ومنه قول امرئ القيس :

ألا زعمت بسباسة اليوم أننى كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالى  
وقد يطلق أيضاً على جسد يتشاغل به عن جسد آخر ، ولكن الذى عرف استعماله فى ذلك الفعل لا المصدر ، فلا يقال : ان هذا الفعل لهو ، بل يقال لهوت بكذا عن كذا أو تلهيت أو التهيت به عنه . ومنه (فأنت عنه تلهي) وإنما تشاغل رسول الله ﷺ عن الأعمى بالتصدي لدعوة كبراء قر يش إلى الاسلام لا بشئ فيه طرب ولا سرور نفسي يسمى لهواً باطلاق

والمعنى أن هذه الحياة الدنيا التى قال الكفار : انه لا حياة غيرها - وهى ما يتمتعون به من اللذات المقصود عندهم لذاتها ، أو الملهية لهم عن همومها وأكدارها - ليست الا لعباً ولهواً أو كاللعب واللهو فى عدم استتباعها لشئ من الفوائد والمنافع يكون فى حياة بعدها ، أو هى دائرة بين عمل لا يفيد فى المناقبة فهو كالعاب الأطفال ، وبين عمل له فائدة عاجلة سلبية ، كفائدة اللهو وهو دفع الهموم والآلام ، ويوضح هذا قول بعض الحكماء : إن جميع لذات الدنيا سلبية إذ هى إزالة الآلام - فليذة الطعام مزيلة للألم الجوع وبقدرة هذا الألم تعظم اللذة فى إزالته ، ولذة شرب الماء مزيلة لألم العطش كذلك . وأما شرب المنبهات والخمدرات كالخمر والحشيش والدخان فانه يكون أولاً بالتكلف واحتمال المكروه والألم - فان هذه الأشياء كلها مكروهة بالطبع كما أخبر الجربون ، وإنما يتكلفونه طلباً للذة متوهمة يقلد بها الشارب غيره ، ثم يصير المؤلم بالعود ملائماً بإزالته للألم المتولد منه إزالة مؤقتة . ذلك بأن هذه الأشياء سموم مكروهة

في نفسها ومق أثر ممها في الالهصاب بالتنبية الزائد وغيره أعقب ذلك ضده من الفتور والالم ، وهما يطاردان بالعود إلى الشرب ، كما قال أشعر السكيرين وأقدرهم على تمثيل تأثير السكر \* وداوني بالتي كانت هي الداء \* وقال :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

وهذه اللذة الاولى التي ذكرها وهمية كما قلنا لانه لم يكن ذاقها بل توهمها وقلد بها المفتونين بالسكر . وقد يقصد بالسكر إزالة آلام أخرى غير ألم سم الخمر كالموم والاكدار ، فان السكران يغيب عن عقله ووجدانه فلا يشعر بالآلامهما في تلك الحال ، وقد يتضاعف عليه ألم الشعور والوجدان ، وكثيراً ما يقع في آلام أخرى بدنية كالصداع والغثيان ، أو نفسية كالتي فرمها ، أو ما هو شر منها ، ويصدق عليه في كل حال قول أبي الطيب :

إذا استشفيت من داء بداء فأقتل ما أهلك ما شفا كا

وقد قيل : ان سماع الغناء وآلات الطرب لا يدخل في عموم هذه القاعدة لأنها لذة روحية لا تعد داعيتها من الآلام ، ومن دقق النظر في هذه المسألة علم أن السماع ليس من ضروريات الحياة الشخصية ولا النوعية ، ولذلك كانت داعيته ضعيفة ليست كداعية الغذاء والوقاع فكان فقده غير مؤلم إلا لمن اشتد ولوعه به ، وهذا يدخل في عموم القاعدة ، ولذة السماع عند غيره -- وهم الجمهور -- ضعيفة بقدر ضعف الداعية . فالسماع لا يعد من أركان هذه الحياة ، ولا من مقاصدها الذاتية للناس ، وإنما يستروح إليه أكثر أهل لترويح النفس من آلام الحياة لا من ألم الداعية إليه ، وإنما غلب اسم « اللهو » عليه واسم « الملاحى » على آلامه لأنه غير مقصود لذاته وفي الآية وجه آخر يصح جمعه مع الأول وهو أن متاع هذه الحياة الدنيا انحصار بها متاع قليل ، أجله قصير ، لا يصح أن يفتر به العاقل الراشد ، فهو ليس إلا كالعاب الاطفال في قصر مدته من حيث إن الطفل يسرع إليه الملل من كل لعبة ، أو من حيث إن زمن الطفولة قصير كاه غفلة ، أو كاهو الموموم في قصر مدته ، على كونه غير مطلوب لذاته

وللدار الآخرة خير للدين يتقون أفلا تعقلون ﴿ هذا خبر مؤكد بلام القسم

يفيد بمقابلته أن نعيم الآخرة ليس كنعيم الدنيا لعباً ولهواً يعبث به العابثون ، أو يتشاغلون ويتسلون به عن الآكدار والمعوم ، بل هو مما يقصده العاقل لغوائده ومنافعه الثابتة الدائمة وأن تلك الدار للذين يتقون الشرك والشور المحرمة خير من هذه الدار للمشركين المنكرين للبعث الذين لاحظ لهم من حياتهم إلا التمتع الذي هو من قبيل اللعب في قصر مدته ، وعدم فائدته ، أو من قبيل اللهو في كونه دفعاً لآلهم والكدر ، أو ضجر الشقاء والتعب ، دع ما يستلزمه من المعاصي المفضية إلى عذاب الآخرة . ذلك بأن نعيم الآخرة البدني أعلى وأكمل من نعيم الدنيا في ذاته ، وفي دوامه وثباته ، وفي كونه إيجابياً لاسلبياً ، وفي كونه غير مشوب ولا منغص بشيء من الآلام ، وفي كونه لا يعقبه ثقل ولا مرض ولا إزالة أقذار . فما القول بنعيمها الروحاني من لقاء الله ورضوانه ، وكمال معرفته المعبر عنه عند أهل السنة برؤيته ؟ أي أتغفلون فلا تعقلون هذا الفرق أيها المكذبون بالآخرة ؟ أما لو عقلتم لأمتم .

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الأموات ، قلت : إيكما إن صح قولكما فلسنت بخامر أو صح قولي فالحسار عليكما  
قرأ ابن عاصم ( ودار الآخرة ) باضافة الصفة للموصوف لمفايرتها له ، ولا نزاع بين النحاة في وقوع مثل هذا في الكلام العربي ، وحسبك وروده في الكتاب العزيز ، وإنما اختلف الكوفيون والبصريون في اطراده وطريقة إعرابه ، فالأولون يعربونه بغير تأويل ، والآخرون يرون أنه لم يرد إلا بمسوخ ، وهو هنا استعمال « الآخرة » استعمال الأسماء في مثل قوله تعالى ( والآخر خير لك من الأولى ) أو مراعاة مضاف محذوف تقديره : ودار الحياة الآخرة لأنه في مقابلة الحياة الدنيا ، ويصح تقدير الذم أيضاً ، وقرأ بعض القراء « يعقلون » بالياء التعمية مراعاة للغمية ، و بعضهم بالناء الفوقية للخطاب .

ومن مباحث نكت البلاغة : أنه ورد في معنى هذه الآية قوله تعالى في سورة محمد ( ٤٧ : ٣٧ ) إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم ) وقوله في سورة الحديد ( ٥٧ : ١٩ ) اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ) وقد قدم في الآيات الثلاث



اللعب على اللهو ، وقال تعالى في سورة العنكبوت ( ٢٩ : ٦٤ ) وما هذه الحياة الدنيا إلا  
لهو ولعب وإن الدار الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمون ) وقد قدم في هذه ذكر اللهو  
على اللعب ، وأكثر المفسرين لا يعنون ببيان نكتة لذلك لأن العطف بالواو لا يفيد  
ترتيباً ، بل مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه . ومنهم من يرى أن مثل هذا  
لا يقع في كتاب الله تعالى إلا لفائدة ، وقد نقل السيد الألوسي في روح المعاني  
كلاماً ركيكاً في الفرق بين الاستعمايين عزاء إلى الدرة ، وقال في آخره : قاله مولانا  
شهاب الدين « فليفهم » وهو أمر بما لا استطاع من فهم ذلك الكلام المضطرب المبهم  
والذي يظهر لنا في نكتة ذلك أن تقديم اللعب على اللهو لا يحتاج إلى تعليل لأنه  
الأصل المقدم في الوجود ، وقد فصلت آية الحديد متاع الحياة الدنيا بحسب ترتيبه  
الذي تقتضيه الفطرة البشرية ، فقدم فيها اللعب لأن أول عمل للطفل يلذ له هو اللعب  
المقصود عنده لذاته ، وذكر بعده اللهو لما فيه من القصد الذي لا يأتي من الطفل ،  
لأنه لا يحصل إلا لدى الفكر ، وبعده الزينة التي هي شأن سن الصبا ، وبعده التفاخر  
الذي هو شأن الشبان ، وبعده التكاثر في الأموال والأولاد الذي هو شأن الكهول  
والشيوخ ، فالنكتة ينبغى أن تلمس في آية العنكبوت لا في آية محمد والأئمة ،  
وهي قد وردت في سياق إقامة الحجج العقلية على المشركين ، فذكر فيها اللهو  
قبل اللعب على طريقة التدرج المؤذن بالانتقال من الشيء إلى ما هو دونه في نظر  
العقل ، فإن اللعب من العاقل الذي لا يليق به العبث أقرب من اللهو ، إذ اللهو  
تقصد به فائدة ولو سلبية ، واللعب هو العبث الذي لا تقصد به فائدة البتة ، فهو  
شأن الأطفال لا العقلاء العاملين بالمصالح ، الذين يقصدون بكل عمل من أعمالهم ،  
إما دفع بعض المضار ، وإما تحصيل بعض المنافع ، ولذلك بين جهلهم بقوله ( وإن  
الدار الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمون ) وقال في الحجة التي قبلها ( ولكن أكثرهم  
لا يعقلون ) ولا حاجة إلى مثل هذا التدرج في آية الأنعام التي نفسرها ، فاتها لم ترد في سياق  
حجج الإيمان العقلية التي يراد بها بيان ضعف نظر المشركين وجهلهم وإن ذيلت بالتوابع  
على عدم عقل ما قرر فيها وفي هذا التنزيل : بل وردت في بيان حقيقة الدنيا بعد الإلهام بما  
يصيب المفتونين بها في الآخرة . بمصر همهم في لذاتها ، وتلاه بيان المقابلة بينهم

وبين المؤمنين الذين يتقون الله فيها ، ففي مثل هذا السياق - كآية سورة محمد - يحسن الترتيب الوجودي ، بتقديم اللعب على اللهو الذي هو طريق الترفى ، لأنه انتقال من عبث ليس له عاقبة نافعة إلى هوفائده سلبية عاجلة ، ولذلك بين بعده أن عمل المؤمنين المتقين فيها - ومنه تتمهم بلذاتها - يؤجرون عليه في الآخرة ، وأنها بسبب اعتصامهم فيها بالتقوى ، خير لهم من العاجلة الدنيا .

هذا واننى عند بلوغى هذا البحث ظفرت بكتاب ( درة التنزيل . وغرة التأويل ) لأبى عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب الاسكافى ، فراجعته بعد استقرار فهمى على ما تقدم ، فعلمت أنه هو الذى نقل الآلوسى عن الشهاب عنه مالا يكاد يفهم . وما ذلك إلا للنقل بالمعنى دون النص ، الذى يكثر بسببه الخطأ فى النقل . وقد ذكر الاسكافى هذا البحث عند ذكر الآية الثامنة مما أورده من سورة الانعام ( وهى الآية ٧٠ ) الواردة فى اتخاذ الكفار دينهم لعباً ولهواً - مع ما يقابلها فى سورة الأعراف ( ٧ : ٥٠ ) من اتخاذهم دينهم لهواً ولعباً . وبهذه المناسبة ذكر آيتى الحديد والمنكبات اللتين بينهما مثل هذا الاختلاف ، ونسى ذكر الآية التى نحن بصدد تفسيرها . وسأأتى ذكر اتخاذ الدين لعباً ولهواً فى محله . وقد اعتمد الخطيب فى تفسير اللهو فى الآيات أنه اجتلاب المسرة بمخالطة النساء وهو مخطئ ، فى ذلك . وقال فى تعليل تقديم اللعب على اللهو فى سورة الحديد : إن الحياة الدنيا لمن اشتغل بها ولم يتعب لغيرها مقسومة من الصبا وهو وقت اللعب . وبعده اللهو وهو الترويح عن النفس بملعبة النساء ويقع ذلك أخذ الزينة لهن ولغيرهن . ومن أجل الزينة نشأت مباحاة الأكفاء ، ومفاخرة الأشكال والنظراء ، ثم بعده المكاثرة بالأموال والأولاد ، فقربت الحياة على هذه الأحوال ، فوجب تقديم حال اللعب على اللهو اه ثم قال فى آية المنكبات : انه لا يراد بها أن الحياة الدنيا كلها لعب ولهو الخ ثم قال ما نصه : « بل المراد المبالغة فى وصف قصر مدة الدنيا بالإضافة إلى مدة الآخرة فكأنه قال : ما أمد الحياة الدنيا إلا كآمد أرملة اللهو واللعب وهى أرملة تستقصر ، لشغل النفس بخلوة ما يستمتع . كما قال القائل :



شهور ينقضين وما شعرنا بأنصاف لهن ولا سرار<sup>(١)</sup>  
وقال المتأخر :

وليلة إحدى الليالى الغر لم تلك غير شفق وفجر  
والدليل على أن المراد ما ذكرت قبل ما ذكره الله بعد من قوله ( وإن الدار  
الآخرة لهى الحيوان ) أى أن حياتها تبقى أبداً ، ولا تعرف أمداً ، وإنما قدم الله  
هنا على اللعب لأن الأزمدة التى يقصرها الله ، أكثر من الأزمدة التى يقصرها  
اللعب ، لأن التشاغل به أكثر . فلما كانت معظم ما يستقصر وجب تقديم ما يكثر  
على ما هو دونه فى الكثرة لأن ذلك آخذ بالشبه ، وأبلغ فى وصف المشبه ، ولا  
خلاف أن الناس أزمنتهم المشغولة بالله ، أكثر من أزمنتهم المشغولة باللعب ، وأن  
طبيعتها لهم ، يخيل قصرها إليهم ، ويتفاوت طبيعتها ، على حسب تفاوت ميل النفس  
إلى محبوبها ، فمعظم ما ترى الزمان الطويل قصيراً زمان الله بالنساء ، وهو الذى  
نشأت منه فتنة الرجال وهلاك أهل الحب « اه وما قلناه أقرب من اللفظ نسباً ،  
وأشد ارتباطاً بالمعنى وأقوى سبباً

هذا وإننا قد وعدنا بأن نبين فى آخر تفسير هذه الآيات ما يترتب على إنكار  
البعث والجزاء من فساد الفطرة البشرية المنفضى إلى الشرور الكثيرة فنقول :  
إن الكفر بالبعث والجزاء واعتقاد أنه لا حياة بعده الحياة يجعل هم الكافر  
محصوراً فى الاستمتاع بملذات الدنيا وشهواتها البدنية والنفسية كالجواهر والرياسة والعواطف  
الأرضى ولو بالباطل وهو ما يسمونه الشرف ، ومن كان كذلك يكون فى اتباع هواه وذلته  
الشهوانية أسفل من البهائم كالبقرة والقردة والخنازير ، وفى اتباعه هواه فى لذته الغضبية  
أضربى وأشد أذى من الوحوش الضارية المتفرسة كالذئب والنمر ، وفى اتباعه هواه  
ولذته النفسية شراً من الشياطين يكيد بعضهم لبعض ويفترس بعضهم بعضاً ، لا يصددهم  
عن باطل ولا شر بهوونه إلا العجز ، ولا يرجعون إلى حكم يفصل بينهم إلا القوة التى  
جعلوها فوق الحق . وطالما غشوا أنفسهم وفتنوا غيرهم فى هذا الزمان بما كان من تأثير

(١) الانصاف : جمع نصف ونصف الشهر حيث يكون القمر بدرراً كاملاً  
يقابله السرار ، وهو بالكسر اختفاء القمر فى آخر الشهر

التوازن في القوى من منع كثير من البغى والعدوان ، الذى كان يصول به قوى الأمم على ضعيفها ، والحكومات الجائرة على رعيتهما ، فزعموا أن الحضارة المادية والعلوم والفنون البشرية ، هى التى تفيض روح الكمال على الإنسان ، إذا لم يؤمن بالبعث والجزاء ولا بالإله الديان ، واستدلوا على ذلك بما أجمعت عليه أممهم ودولهم من ذم الحرب، والتفاخر ببناء سياستهم على أمتن قواعد السلم . وزعموا أن الباعث لهم على ذلك حب الإنسانية ، والرغبة فى الخروج بجميع البشر إلى قفنة السعادة المدنية ، فإن قيل : فما بالكم تسابقون إلى استئلال الأمم الضعيفة فى الشرق ، وتسخرونها لمنافعكم وتوفير ثروتكم بغير حق ؟ قالوا : كلا إنما نريد أن نخرجها من ظلمات الجهلية والجهل ، ونشاركها فيما نحن فيه من نور الحضارة والعلم . فإن قيل : فما بالناس نراها لم تنل من علومكم إلا بعض القشور، ولم تستفد من مدنييتكم إلا الفسق والفجور، قالوا إنما ذلك لضعف الاستعداد ، وما تمكن فى نفوس هذه الشعوب من الفساد ، على أننا خير لها من حكامها الأواين ، بما قلنا به من حفظ الأمن وتوفير أسباب النعيم للعاملين ! ذلك شأنهم لا تقام عليهم حجة ، إلا ويقابونها بشبهة تؤيدها القوة ، وقد قوضت الحرب المشتعلة نارها فى أوربا هذه الأعوام ، جميع ما بنيت عليه هذه الشبهات من المزاعم والأوهام ، إذ رأينا فيها أرقى أهل الأرض فى الحضارة والعلوم والفلسفة يخرجون بيوتهم بأيديهم ، ويقوضون صروح مدنييتهم بمدافعهم ، ويستعينون بكل ما ارتقوا إليه من العلوم والفنون والصناعات والحكمة والنظام ، لإهلاك الحرث والنسل وتخريب العمران ، بمنتهى القسوة والشدة ، التى لا تشوبها عاطفة رافة ولا رحمة ، ولو كان من بأيديهم أزمة الأمور منهم يؤمنون بالله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء بالحق ، لما انتهوا فى الطغيان إلى هذا الحد ، نعم إن هذه الشعوب كانت تتقاتل لنصر المذهب أو الدين ، فى القرون التى كانت تعمل فيها كل شىء باسم الدين ، ولكنها لم تصل فى التقتيل والتخريب فى ذلك الزمان ، إلى عشر معشار ما هى عليه الآن ، وإن كانوا يسمون هذا العصر عصر النور وتلك العصور بعصور الظلمات ، على أن الرؤساء كانوا يتخذون اسم الدين وتأويل نصوصه وسيلة لأهوائهم التى ليست من الدين فى شىء ، كما يعلم جميع علماء هذا العصر ،

﴿ تفسير القرآن الحكيم ﴾      ﴿ ٢٤ ﴾      ﴿ الجزء السابع ﴾

ومن العجائب أن أقسى أهل هذه الحرب وأشدّهم تخريباً وتدميراً هم الذين يزعمون أنهم يحاربون الله وأن الله معهم على أعدائهم، وإنما الحرب الدينية الصحيحة حرب الأنبياء والخلفاء الراشدين، ومن على مقربة من سيرتهم من الملوك الصالحين، ولم يكن يستحل فيها في عصر الإسلام ما يستحل الآن من القسوة والتخريب ولا ما نقل عن أنبياء وملوك بني إسرائيل. وقد فصلنا في المنار القول في المقابلة بين هذه الحرب المدنية، وحروب المسلمين الدينية، التي كانت دفاعاً عن النفس، وتقريراً للحق والعدل، والمساواة في الحقوق بين أصناف الخلق، يسرون فيها على القواعد الشرعية العادلة في الضرورات ككونها تبيح ما ضرره دون ضررها، وكونها تقدر بقدرها، وتراعى فيها الرحمة، لا العدل وحده، وقد شهد بذلك لسلفنا، أعلم حكماء الأفرنج بتاريخنا (غوستاف لوبون) فقال كلمة حق حقيقة بأن تكتب بماء الذهب، وهي: «ما عرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب» وجملة القول أن شبهات المفتونين بالمدينة المادية قد دحضت بهذه الحرب الساحقة الماحقة وقويت بها حجة أهل الدين عليهم، بل تنبه بها الشعور الديني في الجمل الغفير من الأوربيين حتى الفرنسيين منهم، بعد أن كانوا قد نبذوه وراء ظهورهم، وآثروا عليه الشهوات البدنية الحقيرة، حتى ضاقت بهم المعابد التي كانت مهجورة، قلما تفتح أبوابها وقلما يلم بها أحد إن فتحت. وذلك شأن المسرفين في أمرهم من الناس، لا يتوجهون إلى خالقهم إلا عند الشدة والبأس<sup>(١)</sup> (١٠: ١٢) وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً، فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا إلى ضره. كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون

(٣٣) قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ، فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِلَايَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (٣٤) وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ

(١) كتبنا هذا في زمن تلك الشدة ونقول الآن إن هؤلاء الناس قد رجعوا بعد الحرب إلى شر مما كانوا عليه من السكفر والفسق

مِنْ قَبْلِكَ فَصَبِّرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا ، وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ، وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَايَ الْمُرْسَلِينَ ( ٣٥ ) وَإِنْ كَانَ كَبِيرٌ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ .

لا تنسى أن هذه السورة نزلت في دعوة مشركي مكة إلى الإسلام ومحاجتهم في التوحيد والنبوة والبعث، وأنها تكثف فيها حكاية أقوالهم في ذلك بلفظ ( وقالوا ، وقالوا ) وتلقين الرسول (ص) الحجج بلفظ ( قل .. قل .. ) حتى إن الأمر بالقول تكرر فيها عشرات من المرات . وقد سبق في الآيات التي فسرناها منها قوله تعالى ( وقالوا لولا أنزل عليه ملك .. وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا . — ) وأمره تعالى بالرد على كل من القوانين وإقامة الحجج عليهم في موضوعها بما فيه بيان فقد بعضهم الاستعداد للإيمان — بعد هذا كله ذكر في هذه الآيات تأثير كفرهم في نفس النبي (ص) وحزنه مما يقولون في نبوته ، وسلاه عن ذلك ببيان سنته سبحانه وتعالى في الرسل مع أقوامهم وإيثاره من إيمان الجاحدين المعاندين منهم — وقد تكرر هذا المعنى في السور المكية — فقال عز وجل :

( قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون ) الحزن ألم يلم بالنفس عند فقد محبوب أو امتناع مرغوب ، أو حدوث مكروه ، وتجب معالجته بالتسلى والتأسي وإن كان بالحق للحق ، كحزن الكاملين على إصرار الكافرين على الكفر ، وقد أثبت تعالى لرسوله هذا الحزن إثباتاً مؤكداً بتعلق علمه بالتنجيزي به في بعض الأحيان ، أي عند ما كان يعرض له عليه السلام ، وبأن مع ضمير الشأن وباللام ، فكلمة « قد » على أصلها للتقليل ، وقيل إنها هنا للتكثير ، وإنما القلة والكثرة في متعلقات العلم لا العلم نفسه ، وقد نهى تعالى عن هذا النوع من الحزن بقوله في سورة يونس ( ١٠ : ٦٥ )

ولا يحزنك قولهم إن العزة لله جميعاً إنه هو السميع العليم) وفي سورة يس (٣٦: ٢٥) فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون (كانها دعوى الحزن عليهم لعدم إيمانهم في سورة الحجر (١٥: ٨٨) والنحل (١٦: ١٢٧) والنمل (٢٧: ٧٢) وتقديم تفسير الحزن والمراد بالذهي عنه<sup>(١)</sup> وأن لغة قريش فيه أن الثلاثي منه يتعدى بنفسه فيقال حزنه الأمر، وتميم تقول أحزنه ومنها قراءة نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي والمراد بالقول الذي يحزنه منهم هو ما كانوا يقولون فيه وفي دعوته ونبوته من تكذيب وطعن وتنفيذ للعرب، ومنه بالأولى ما حكاه عنهم في الآيات السابقة وسيأتي توضيحه. وروى عن أهل التفسير المأثور أن سبب نزول الآية أقوال خاصة من بعض رؤسائهم المستكبرين تنطبق على قوله في تنمة الآية (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) أي فإنهم لا يجحدونك كاذبا ولا يعتقدون أنك كذبت على الله فيما جئت به بهوهم لم يجربوا عليك كذبا على أحد. ولكنهم يجحدون بالآيات الدالة على صدقك بإنكارها بالسنتهم فقط كما جحد قوم فرعون من قبلهم بآيات الله لأخيك موسى (٢٧: ١٤) وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) فالجحود كما قال الراغب: نفي ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه. يقال: جحد جحدواً وجحداً. اهـ وعبارة اللسان الجحد والجحد ضد الإقرار كالإنكار، ثم نقل قول الجوهرى فيه أنه الإنكار مع العلم. ويتعدى بنفسه وبالباء فيقال: جحدته وجحد به.

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره:

«يقول تعالى مسلماً لنبيه (ص) في تكذيب قومه له ومخالفتهم إياه (قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون) أي قد أحطنا علماً بتكذيبهم لك وحزنك وتأسفك عليهم كقوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) كما قال تعالى في الآية الأخرى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين - فاعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً) وقوله (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) أي لا يهتمونك بالكذب في نفس الأمر ولكن الظالمين بآيات الله

يبحدون ، أى ولكنهم يعاندون الحق ويدفعونه بصدورهم كما قال سفيان الثوري عن أبي إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي قال : قال أبو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم : إنا لا نكذبك ولكن نكذب بما جئت به ، فأنزل الله ( فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يبحدون ) ورواه الحاكم من طريق إسرائيل عن أبي إسحاق ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وقال ابن أبي حاتم حدثنا محمد بن الوزير الواسطي بمكة حدثنا بشر بن المبرر الواسطي عن سلام بن مسكين عن أبي يزيد المدني أن النبي ( ص ) لقي أبا جهل فصاحه فقال له رجل ألا أراك تصافح هذا الصابي ؟ فقال والله إني لأعلم إنه لتبى ولكن متى كنا لبي عبد مناف تبعاً ؟ وتلا أبو يزيد ( فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يبحدون ) وقال أبو صالح وقتادة : يعلمون أنك رسول الله ويبحدون وذكر محمد بن إسحاق عن الزهري في قصة أبي جهل حين جاء يستمع قراءة النبي ( ص ) من الليل هو وأبو سفيان صخر بن حرب والأخنس بن شريق ولا يشمر أحد منهم بالآخر : فاستمعوها إلى الصباح فلما هجم الصبح تفرقوا فجمعهم الطريق . فقال كل منهم للآخر ما جاء به ، ثم تعاهدوا أن لا يعودوا لما يخافون من علم شبان قریش بهم لئلا يفتتنوا بمجيئهم فلما كانت الليلة الثانية جاء كل منهم ظناً أن صاحبيه لا يجيآن لما سبق من العهد ، فلما أصبحوا جمعهم الطريق فتلاوموا ثم تعاهدوا أن لا يعودوا فلما كانت الليلة الثالثة جاءوا أيضاً فلما أصبحوا تعاهدوا أن لا يعودوا لما هم تفرقوا . فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أبا سفيان بن حرب في بيته فقال أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال : يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها ، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها . قال الأخنس : وأنا والذي خلعت به ، ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه بيته فقال : يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال ماذا سمعت ؟ قال : تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف ، أطعموا فأطعمنا وحاموهم فحملنا <sup>(١)</sup> وأعطوا فأعطينا ، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسى



رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء فتى ندرك هذه ؟ والله لا نؤمن به أبدا ولا نصدق . قال : فقام عنه الأخنس وتركه .

وروى ابن جرير من طريق إسباط عن السدي في قوله ( قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدثون ) لما كان يوم بدر قال الأخنس بن شريق لبني زهرة : يا بني زهرة إن محمداً ابن أختكم فأنتم أحق من ذب عن ابن أخته فإنه إن كان نبياً لم تقاثلونه اليوم <sup>(١)</sup> ؟ وإن كاذباً فأنتم أحق من كف عن ابن أخته ، ففموا ههنا حتى ألقى أبا الحكم فإن غلب محمد رجعتن سالمين ، وإن غلب محمد فإن قومكم لا يصنعون بكم شيئاً ، فيومئذ سمي الأخنس وكان اسمه أبي ، فالتقى الأخنس وأبو جهل فخلا الأخنس بأبي جهل فقال : يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فإنه ليس ههنا من قریش غیری وغیرک يستمع كلامنا ؟ فقال أبو جهل : ويحك والله إن محمداً لصادق وما كذب محمد قط . ولكن إذا ذهبت بنوقصى باللواء والسقاية والحجابه والنبوة فماذا يكون لسائر قریش ؟ فذلك قوله ( فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدثون ) فآيات الله محمد (ص) <sup>(٢)</sup> اه بنصه وما ذكر سبباً لنزول الآية يصح أن يكون سبباً لنزولها في ضمن السورة ولا يصح نص في نزولها منفردة ، وإلا فهو من قبيل التفسير كخبر الأخنس مع أبي جهل يوم بدر ، وذلك بعد الهجرة قطعاً والسورة مكية قطعاً ولم يستثن أخذ هذه الآية فيما يستثنى .

ثم نقول إن في ( يكذبونك ) قراءتين - قراءة نافع والكسائي بضم الياء وتخفيف الذال من أ كذبه أي وجده كاذباً وسببه إلى رواية الكذب بأن قال إن ما جاء به كذب وإن لم يكن هو الذي افتراه بأن كان ناقلاً له مصداقاً به . وقراءة الجمهور بتشديد الذال من التكذيب وهو الرمي بالكذب بمعنى إنشائه وابتدائه وبمعنى نقله وروايته . وبهذا نجتمع بين قول من قال إن الصيغتين بمعنى واحد ومن قال إن معنهما مختلف . قال ثعلب : أ كذبه وكذبه بمعنى ، وقد يكون « أ كذبه » بمعنى بين كذبه وأوحله على الكذب وبمعنى وجده كاذباً . اه قال في اللسان : وكان الكسائي يحتج لهذه

القراءة ( أى قراءته ) بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب ، وأكذبتة إذا أخبرت أن الذى يحدث به كذب . قال ابن الأنبارى ويمكن أن تكون « فإنهم لا يكذبونك » على معنى لا يجدونك كذابا عند البحث والتدبر والتفتيش اه فعلم من هذه النقول أن الا كذاب يشترك مع التكذيب فى معنى رواية الكذب ، وينفرد التكذيب بمعنى الرمى بافتراء الكذب إما مخاطبة كأن يقول له كذبت فيما قلت ، وإما بإسناده إليه فى غيبته كأن يقول كذب فلان وافترى ، وينفرد الا كذاب بمعنى وجدان المحدث كاذبا فيما قاله بمعنى أن خبره غير مطابق للواقع ، لا بمعنى أنه افتراه ، وبمعنى الاخبار بذلك أى بعدم مطابقة الخبر للواقع . فعلى هذا يكون المراد من مجموع القراءتين أن أولئك الكفار لا ينسبون النبي (ص) إلى افتراء الكذب ولا يجدونه كاذبا فى خبر يخبر به بأن يتبين أنه غير مطابق للواقع ، لأن جميع ما يخبر به من أمر المستقبل كنصر الله تعالى له وإظهار دينه وخذل أعدائه وقهرهم سيكون كما أخبر وكذلك كان . وإنما يدعون أن ما جاء به من أخبار الغيب - وأهمها البعث والجزاء كذب غير مطابق للواقع . ولا يقتضى ذلك أن يكون هو الذى افتراه ، فإن التكذيب قد يكون للكلام دون المتكلم الناقل ، ولكن هذا النفي يصدق على بعض المشركين لا على جميعهم كما يأتى .

وذكر الرازى فى نفي التكذيب والا كذاب مع إثبات الجحود أربعة أوجه (١) أنهم ما كانوا يكذبونه (ص) فى السر ولكنهم كانوا يكذبونه فى العلانية ويحسدون القرآن والنبوة (٢) أنهم لا يقولون له : إنك كذاب لأنهم جربوه الدهر الطويل فلم يكذب فيه قط ، ولكنهم جحدوا صحة النبوة والرسالة واعتقدوا أنه تخيل أنه نبي وصدق ما تخيله فدعا إليه (٣) إنهم لما أصرروا على التكذيب مع ظهور المعجزات القاهرة على وفق دعواه كان تكذيبهم تكذيبا لآيات الله المؤيدة له أو تكذيبا له سبحانه وتعالى ( قال ) فالله تعالى قال له إن القوم ما كذبوك ولكن كذبوني : أى على معنى أن تكذيب الرسول كتكذيب المرسل المصدق له بتأييده . وذكر أنه على حد ( إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ) ومثله ( وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ) (٤) - قال وهو كلام خطر بالبال - ان المراد



إنهم لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقاً ويقولون في كل معجزة إنها سحر « فكان التقدير أنهم لا يكذبونك على التعيين ولكن يكذبون جميع الأنبياء والرسل » اه ملخصاً بالمعنى غالباً وفيه قصور . وسكت عن أقوال أخرى قديمة ( منها ) قول بعضهم فإنهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره ، وهو أضعف ما قيل لأن الكلام في مشركي مكة ولا كتب عندهم ( ومنها ) قول بعضهم فإنهم لا يتفقون على تكذيبك ولكن يكذبك الظالمون منهم الذين يحددون بآيات الله ( ومنها ) أن المعنى فإنهم لا يعتقدون كذبك ولا يتهمونك به ولكنهم يحددون بالآيات لظلمهم لأنفسهم وهذا أقواها كما ترى .

تقدم أن المختار عندنا هو أن المراد هنا بما يحزنه ( ص ) من قولهم ما تقدم في أوائل السورة من قوله تعالى حكاية عنهم ( وقالوا لولا أنزل عليه ملك ) وما في معناه ويوضحه ما روى في موضوع الآية ونزولها - وهو المتبادر من النظم الكريم - قال كلام إذا في طائفة الجاحدين كبراً وعناداً كأبي جهل والأخنس وأضرابهما ، وهؤلاء لم يكونوا يعتقدون كذب النبي ( ص ) ولا يمكن أن يحدوه كاذباً في خبر يخبرهم به في المستقبل كما أنهم لم يحدوه كاذباً في يوم من أيامه الماضية ، بل عصمته من الكذب في المستقبل أظهر وأولى ، وإلّا كنهم لظلمهم أنفسهم بالكبر والاستعلاء يحددون بآيات الله الدالة على نبوته ورسالته بمثل زعمهم أن القرآن نفسه سحر يؤثر ، وهم لم يكونوا يعتقدون ذلك وإنما يريدون صد العرب عنه . وأما إذا جعلت الآية عامة وأريد بما يحزنه ( ص ) ما كان يقوله المشركون من ضروب الأقوال في إنكار التوحيد والبعث والنبوة وسائر مسائل الدين ، ففي هذه الحالة يظهر اتجاه غير واحد من تلك الأقوال المنقولة بصدق بعضها على أناس وبعضها على آخرين ، فإن نفى التكذيب إنما يصدق على بعضهم كالجاحدين المعاندين دون جمهور الضالين الجاهلين ، وإنما كان الجحود من الرؤساء المستكبرين ظلماً وعناداً على علم ، ومن المقلدين جهلاً واحتقاراً منهم لأنفسهم بترك النظر ، وغاواً في ثقتهم بكبرائهم وآبائهم . ولا شك في أن بعض المشركين كان يكذب النبي ( ص ) تكذيب الافتراء عن اعتقاد أو غير اعتقاد قال تعالى في سورة الفرقان ( وقالوا إن هذا إلا إفك افتراء وأعانه عليه قوم آخرون )

إلى قوله ( أصيلاً ) ولم تكن كل العرب تعرف من سيرته وصدقته (ص) ما كان يعرفه معاشروه من قريش . وسيأتي التصريح بتكذيبهم إياه في جمل شرطية من هذه السورة وغيرها كالشواهد التي تراها في تفسير الآية التالية :

﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا ﴾ أ كذ الله تعالى لرسوله (ص) بصيغة القسم أن الرسل الذين أرسلوا قبله قد كذبهم أقوامهم فصبروا على تكذيبهم وإيذائهم لهم إلى أن نصرهم الله تعالى عليهم . أى فإن كذبت فللك أسوة بمن قبلك فلست بدعا من الرسل ، وقد صرح بالشرطية في آيات أخرى كقوله تعالى في سورة الحج ( ٢٢ : ٤٠ ) وإن يكذبوك فقد كذبت قبلكهم قوم : ( نوح ) الخ وقوله في سورة فاطر ( ٣٥ : ٤ ) وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك - الخ - ٢٥ وإن يكذبوك فقد كذب الذين من قبلهم ( الخ والآية تسلية للرسول (ص) بعد تسلية ، وإرشاد له إلى سنته تعالى في الرسل والأمم ، أو هي تذكير بهذه السنة ، وما تتضمنه من حسن الأسوة ، إذ لم تكن هذه الآية أول ما نزل في هذا المعنى . وقد صرح بوجوب هذا الصبر عليه تأسيًا في قوله ( ٤٦ : ٣٥ ) فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ) واستقلالاً في آيات كثيرة منه ما نزل قبل هذه السورة كقوله تعالى في سورة المزمل ( ٧٣ : ١٠ ) واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرًا جميلاً ) وقد ثبت بالتجارب أن التأسى يهون المصاب ويفيد شيئًا من السلاوة ، قالت الخنساء :

ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي

وما يكون مثل أخى ولكن أعزى النفس عنه بالتأسى

ولولا أن دفع الأسى بالأسى من مقتضى الطبع البشرى لما ظهرت حكمة تكرار التسلية بأمثال هذه الآية فإن النبي (ص) كان يتلو القرآن في الصلاة ولا سيما صلاة الليل فربما يقرأ السورة ولا يعود إليها إلا بعد أيام يفرغ فيها من قراءة ما نزل من سائر السور ، فاحتيج إلى تكرار تسليته وأمره بالصبر المرة بعد المرة لأن الحزن والأسف اللذين كانا يعرضان له (ص) من شأنهما أن يتكررا بتكرر سببهما وبتذكره حتى

عند تلاوة الآيات الواردة في بيان حال الكفار ومحاجتهم وإنذارهم .  
و « ما » في قوله تعالى ( على ما كذبوا ) مصدرية ( وأوذوا ) عطف على  
( كذبوا ) أى فصبروا على تكذيب أقوامهم لهم وإيذائهم إياهم . والإيذاء فعل  
الأذى وهو ما يؤلم النفس أو البدن من قول أو فعل <sup>(١)</sup> . وقد أودى الرسول (ص)  
بضروب من الإيذاء كما أودى الرسل قبله - آذاه المشركون في مكة بأقوالهم  
وأفعالهم . واليهود والمنافقون في المدينة بقدر استطاعتهم .

وقوله تعالى ﴿ حتى أتاهم نصرنا ﴾ غاية للصبر أى صبروا على التكذيب وما  
قارنه من الإيذاء إلى أن جاءهم نصرنا العظيم بالانتقام من أقوامهم . وإنجائنا إياهم  
هم ومن آمن معهم من أذاهم وكيدهم . وفيه بشارة للرسول مؤكدة للتسليية بأنه  
سيتمصره على المكذبين الظالمين من قومه . وعلى كل من يكذبه ويؤذيه من أمة  
البعثة . وإيماء إلى حسن عاقبة الصبر . فمن كان أصبر كان أجدر بالنصر . إذا تساوت  
بين الخصمين سائر أسباب الغلب والقهر . وإضافة النصر إلى ضمير العظمة العائد  
على العزيز القدير تشعر بعظمة شأنه . وتشير إلى كونه من الآيات المؤيدة لرسوله  
﴿ ولا مبدل لكلمات الله ﴾ في وعده ووعيده التي منها وعده للرسول بالنصر .

(١) قال الراغب : الأذى ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما في نفسه أو  
جسمه أو تبعاته دنيوياً كان أو أخروياً يقال أذى بالشيء ( كرضى ) أذى وتأذى  
والاسم الأذية والأذاة ، وأذى الرجل فعل الأذى . وأذى غيره . كل هذا  
منصوص لا نزاع فيه . وجعل الصحاح الأذى والأذاة والأذية مصار لأذى ولم  
يذكر الإيذاء الذى هو المصدر القياسى لأذى فنقل عبارته الفيروزابادى  
في قاموسه وزاد « ولا تقل إيذاء » على كونه قال قبيل ذلك : والأذى كغنى  
الشديد التأذى ويخفف والشديد الإيذاء ، ضد . اهـ وذكر في اللسان مثل عبارة  
الجوهري ثم قال : قال ابن برى صوابه آذى إيذاء ، فأما أذى فمصدر أذى وكذلك  
أذاء وأذية . وذكر شارح القاموس عبارة ابن برى وتعقب غيره من العلماء والمفسرين  
للقاموس في نهيه وقولهم إن الإيذاء مسموع مقيس ثم ذكر أن شيخه قال إنه لم  
يجد كلمة الإيذاء في كلام العرب بعد استقرار نظمهم ونثرهم . ولكن المثبت مقدم  
والاستقراء غير مسلم .

وتوعده لأعدائهم بالغلب والخذلان . ولا في غير ذلك من الشرائع والسنن التي اقتضتها الحكمة . والمراد من هذه الكلمات هنا قوله في سورة الصافات (١٧١:٣٧) ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ١٧٢ إنهم لهم المنصورون ١٧٣ وإن جندنا لهم الغالبون ) - اقرأ الآيات إلى آخر السورة ، ففي جنس المبدل لكلمات الله مثبت لكلماته في نصر المرسلين بالدليل - أي إن ذلك النصر قد سبقت به كلمة الله ، وكلمات الله لا يمكن أن يبدلها مبدل ، فنصر الرسل حتم لا بد منه . وكلمات الله جنس يشمل كلمات الأخبار وإنشاء الأحكام : كما سيأتي في تفسير ( وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ) من هذه السورة . وإضافة الكلمات هنا إلى الاسم الأجل الأعظم تشعر بعلة القطع بأنه لا مبدل لها ، لأن المبدل لكلمات غيره لا بد أن تكون قدرته فوق قدرته . وسلطانه أعلى من سلطانه . والتبديل عبارة عن جعل شيء بدلا من شيء آخر ، وتبديل الأقوال والكلمات نوعان - تبديل ذاتها يجعل قول مكان قول وكلمة مكان كلمة . ومنه ( فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم ) وتبديل مدلولها ومضمونها كمنع نفوذ الوعد والوعيد أو وقوعه على خلاف القول الذي سبق . والمتكلمون الذين يجوزون إخلاف الوعيد يقولون إن الله أن يبدل ما شاء من كلماته ، وإنما يستحيل ذلك على غيره ، وتبديله إياها لا يشملها النفي في الآية . فإن قيل لهم : قد يشملها ما هو أعم منه في هذا المعنى كقوله تعالى في سورة ق ( ما يبدل القول لدى ) - قالوا إن النصوص الواردة في العفو تخص العام من نصوص الوعيد ، أو : لا نسلم أن العفو عن بعض المذنبين من قبيل التبديل ، وسيأتي بسط هذا المبحث في موضع آخر .

﴿ ولقد جاءك من نبي المرسلين ﴾ هذا تقرير وتأكيد لما قبله أي ولقد جاءك بعض نبي المرسلين في ذلك ، أو ولقد جاءك ما ذكرنا أو ذلك الذي أشير إليه من خبر التكذيب والصبر والنصر ، من نبي المرسلين الذي قصصناه عليك من قبل ، والنبي الأخير أو ذو الشأن من الأخبار لا كل خبر . وقد روى أن الأنعام نزلت بعد الشعراء والنمل والقصص وهود والحجر المشتملة على نبي المرسلين بالتفصيل . وكلمة نبي رسمت في المصحف الإمام بياء هكذا ( نبي ) والياء كرسى للهمزة المحذوفة كالنقط ، فينطق

بالمهزة دونها كما ترسم في وسط الكلمة في مثل نبتهم ، وكان ينطق بها من لا يهمز  
ومن العبرة في الآية أن الله تعالى وعد المؤمنين ما وعد المرسلين من النصر  
فقال (٤٠ : ٥١) إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد )  
وقال (٣٠ : ٤٥) ولقد أرسلنا من قبلك رسلاً إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فانتقمنا من  
الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ) وهي نص في تعليل النصر بالإيمان .  
ولكننا نرى كثيراً من الذين يدعون الإيمان في هذه القرون الأخيرة غير منصورين  
فلا بد أن يكونوا في دعوى الإيمان غير صادقين ، أو يكونوا ظالمين غير مظلومين  
ولأهوائهم لا لله ناصرين ، ولسنته في أسباب النصر غير متبعين ، وإن الله لا يخلف وعده  
ولا يبطل سنته ، وإنما ينصر المؤمن الصادق ، وهو من يقصد نصر الله وإعلاء كلمته ،  
ويتحرى الحق والعدل في حره ، لا الظالم الباغي على ذى الحق والعدل من خلقه ، يدل على  
ذلك أول ما نزل في شرع القتال قوله تعالى من سورة الحج (٢٢ : ٣٧) أذن للذين يقاتلون  
بأنهم ظالموا - إلى قوله - ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز ) فأما الرسل  
الذين نصرهم الله تعالى ومن معهم فقد كانوا كلهم مظلومين ، وبالحق والعدل معتصمين ،  
ولله ناصرين . وقد اشترط مثل ذلك في نصر سائر المؤمنين ، فقال في سورة القتال (٤٧ : ٨)  
يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم ) والإيمان سبب حقيقي من  
أسباب النصر المعنوية يكون مرجحاً بين من تساوت أسبابهم الأخرى ، فليس النصر به  
من خوارق العادات . وأما تأييد الله تعالى للرسل بإهلاك أقوامهم المعاندين فهو أمر آخر  
زائد على تأثير الإيمان في الثبات والصبر ، والاتكال على الله تعالى عند اشتداد البأس  
وعروض أسباب اليأس ، ومن كان حظه من صفات الإيمان ولوازمه أكبر ، كان إلى  
نيل النصر أقرب ، إذا كان مساوياً لخصمه في سائر أسباب القتال ، ولا سيما حسن  
النظام وجودة السلاح ، وقد سبق لنا كلام في هذه المسألة في مواضع من التفسير  
وغيره ( راجع كلمة « نصر » من فهارس أجزاء التفسير ومجلدات المنار )

﴿ وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تتبغى نفقاً في الأرض أو  
سما في السماء فتأتيهم بآية ﴾ مما اقترحوه عليك من الآيات ليؤمنوا فافعل أو فأتهم  
بها يقال : كبر على فلان الأمر أى عظم عنده وشق عليه وقعه . والإعراض التولى .

والانصراف عن الشيء رغبة عنه أو احتقاراً له وهو من إبداء المرء عرض بدنه عند توليه عن الشيء واستدباره له ، واستطعت الشيء : صار في طوعك منقاداً لك باستيفاء الأسباب التي تمكّنك من فعله ، والابتغاء طلب ما في طلبه كلفه ومشقة أو تجاوز للمعتاد أو للاعتدال ، أو طلب غايات الأمور وأعاليمها ، لأنه افتعال من البعى وهو تجاوز الحد في الطلب أو الحق . ويكون في الخير كابتغاء رضوان الله وهو غاية الكمال ، وفي الشر كابتغاء الفتنة وهو غاية الضلال ، والنفق السرب في الأرض ، وهو حفرة نافذة لها مدخل ومخرج ، كافتقاء اليربوع وهو جمحره يجعل له منافذ يهرب من بعضها إذا دخل عليه من غيره ما يخافه ، والسلم المرقاه مشتق من السلامة قال الزجاج لأنه الذي يسلمك إلى مصعدك . وتذكيره أفصح من تأنيثه وإنما يؤنث بمعنى الآلة ، وأتى بكان فعلاً للشرط ليبقى الشرط على المضى ولا ينقلب مستقبلاً كما قالوا ، فإن « إن » لا تنقلب « كان » مستقبلاً لقوة دلالة على المضى . والنحوي ويؤول مثل هذا التركيب بنحو : وإن تبين وظهر أنه كبر عليك إعراضهم . وجواب الشرط محذوف للعلم به تقديره فافعل كما تقدم

تقدم في أوائل السورة أنهم كانوا يقترحون الآيات على النبي (ص) وكأنه كان يتمنى لو آتاه الله بعض ما طلبوا حرصاً على هدايتهم ، وأسفاً وحزناً على إصرارهم على غوايتهم ، وتألماً من كفرهم وأذيتهم ، ولسكن الله تعالى يعلم أن أولئك المقترحين الجاحدين لا يؤمنون ، وإن رأوا من الآيات ما يطلبون وفوق ما يطلبون ، كما تقدم شرحه في تفسير أوائل السورة (راجع تفسير الآية السابعة وما بعدها ص ٣١٠) وقد أراد تعالى أن يؤكد لرسوله ما يجب من الصبر على تكذيب المشركين وأذاهم الدال عليه ما قبله ، وأن يريح قلبه الرؤوف الرحيم من إجابتهم إلى ما اقترحوا من الآيات لما تقدم من حكمة ذلك ، فقال له : وإن كان شأنك معهم إنه كبر عليك إعراضهم عن الإيمان وعن الآيات القرآنية والعقلية الدالة عليه . ومنها ما سبق في هذه السورة - وظننت أن إتيانهم بآية مما اقترحوا يدحض حجّتهم ، ويكشف شبهتهم ، فيعتصمون بعروة الإيمان ، عن بيّنة ملزمة وبرهان ، فإن استطعت أن تبتغي لنفسك نقفاً كأنثاً في الأرض - أو معناه تطلبه في الأرض - فذهّبت في أعماقها ، أو سلما في جو السماء



ترتقى عليه إلى ما فوقها ، فتأتيهم بآية مما اقترحوه عليك منهما ، فانت بما يدخل في طوع قدرتك من ذلك ، كتفجير ينبوع لهم من الأرض ، أو تنزيل كتاب تحمله لهم من السماء ، وقد كانوا طلبوا أحد النوعين كما حكاها الله تعالى عنهم بقوله في سورة الاسراء (١٧ : ٩٠ وقالوا لنؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً - إلى قوله - أو ترقى في السماء ولنؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه ) وقد أمره الله تعالى أن يجيب عن ذلك بقوله عقب هذا ( قل سبحان ربي اهل كنت إلا بشراً رسولا ؟ ) أى وليس ذلك في قدرة البشر وإن كان رسولا ، لأن الرسالة لا تخرج الرسول عن طور البشر في صفاتهم البشرية كالقدرة والاستطاعة ، فهم لا يستطيعون إيجاد شيء مما يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه غير الخالق تعالى . والمراد من هذه الآية أنك لا تستطيع أيها الرسول الاثنيان بشيء من تلك الآيات ، ولا ابتغاء السبل إليها في الأرض ولا في السماء ، ولا اقتضت مشيئة ربك أن يؤتيك ذلك لعلمه بأنه لا يكون سبباً لما تحب من هدايتهم ، ولأن من سنته أن يترتب على الجمود بعده إنزال العذاب عليهم - وتقدم بيان هذا في تفسير الآيتين السابعة والثامنة من هذه السورة -

﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ﴾ أى ولو شاء الله تعالى جمعهم على ما جئت به من الهدى لجمعهم عليه بجعل الايمان ضروريا لهم كالملأئكة ، أو بخلقهم على استعداد واحد للخير والحق فقط ، لا متفاوتى الاستعداد مختلفى الاختيار ، باختلاف العلوم والأفكار والأخلاق والعادات ، كما اقتضته حكمته في خلق الناس ، ولكنه شاء أن يخلق البشر على ما هم عليه من الاختلاف والتفاوت في الاستعداد ، وما يترتب عليه من اختلاف أسباب الاختيار ، فإذا عرفت سنته هذه في خلق هذا النوع ، وأنه لا تبديل لخلق الله ، فلا تكونن من القوم الجاهلين بسنن الله تعالى في خلقه ، الذين يتمنون ما يرونه حسناً ونافعاً ، وإن كان حصوله ممتهناً ، لكونه مخالفاً لتلك السنن التي اقتضتها الحكمة الإلهية . فالجهل هنا ضد العلم لا ضد الحلم ، وليس كل جهل بهذا المعنى عيباً . لأن الخلق لا يحيط بكل شيء علماً ، وإنما يذم الإنسان بجهل ما يجب عليه ، ثم بجهل ما ينبغي له ويمد كمالاً في حقه ، إذا لم يكن معذوراً في جهله . قال تعالى في الفقراء المتعففين ( يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ) فوصف الجاهل

(الأنعام : س ٦) الفرق بين نهى النبي عن الجهل ، وبين الاجابة والاستجابة : ٣٨ ٣

هنا غير ذم ، وكان عدم علم خاتم الرسل بالكتابة من أركان آياته ، وعدم علمه بالشعر من أدلة الوحي وبيئاته ، وكل ما يتوقف علمه على الوحي الالهي لا يكون جهل الرسول إياه قبل نزوله عليه عيباً يذم به ، إذ لا يذم الإنسان إلا بما يقصر في تحصيله وكسبه ، وقد أمر الله تعالى رسوله بأن يسأله زيادة العلم ، وكان يزيده كل يوم علماً وكالاً بتنزيل القرآن وبفهمه ، وبغير ذلك من العلم والحكمة ، ولا يقتضى ذلك الذم قبل هذه الزيادة وإنما الذى يذم مطلقاً هو الجهل المرادف للسفه وهو ضد الحلم .

ويشبه ما هنا قوله تعالى لنوح حين طلب نجاته ابنه الكافر بناء على أنه من أهله الذين وعده الله بانجائهم معه ( يأنوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين ) أى بادخال ولدك الكافر في عموم أهلك المؤمنين ، وإنما اقترن النهى هنا بالوعظ لأن عاطفة الرحمة الوالدية حملته على سؤال ما ليس له به علم اعتماداً على استنباط اجتهادى غير صحيح ، ورحمة خاتم الرسل (ص) كانت أعم وأشمل ، وغاية ما تشير اليه الآية أنه تمنى ولكنه لم يسأل ولو سأل لسأل آية يهتدى بها الضال من قومه ، لانجاة الكافر من أهله فاكتمى في إرشاده بالنهى ، وحسن في إرشاد نوح التصريح بالوعظ .

(٣٦) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ، وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٧) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ، قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ .

بين لنا تعالى في الآية السابقة أنه لو شاء لجمع الناس على الهدى ولكنه لم يشأ أن يجعل البشر مفطورين على ذلك ، ولا أن يلجئهم اليه إلهاء بالآيات القاسرة ، بل اقتضت حكمته ومضت سنته في البشر بأن يكونوا متفاوتين في الاستعداد ، عاملين بالاختيار فمنهم من يجتار الهدى على الضلال ، ومنهم من يستحب العمى على الهدى ، ثم بين لنا في هاتين الآيتين أن الأولين هم الذين ينظرون في الآيات ، ويعقلون ما يسمعون من البيئات ، وأن الآخرين لا يسمعون ولا ينظرون حتى كأنهم من الأموات ، فقال عز وجل .



﴿ إنما يستجب الذين يسمعون ﴾ يقال أجاب الدعوة إذا أتى ماعى اليه من قول أو عمل وأجاب الداعى إذا لباه وقام بما دعاه اليه، ويقال: استجاب له وهو فى القرآن كثير، واستجاب دعاءه وكذا استجابته: نعرف منه قول كعب بن مرثد الغنوى فى رثاء أخيه وداع يا من دعا يحيب إلى الندى فلم يستجبه عند ذاك محيب

قالوا إن الاستجابة بمعنى الاجابة ولذلك قال فلم يستجبه محيب، وقال الراغب والاستجابة قيل هى الاجابة وحقيقتها هى التحرى للجواب والتهيؤ له لكن عبر به عن الاجابة لقلة انفكاكها منها اه وهذا من دقائق تحديده للمعاني رحمه الله تعالى ولكنه لم يحط به وحقيقة الجواب والاجابة كما يؤخذ من قوله - قطع الصوت أو الشخص الحوب أو الجوبة وهى المسافة بين البيوت أو الحفرة ووصوله إلى الداعى، أى وصول مأسأله اليه بالفعل، وأما الاستجابة فهى التهيؤ للجواب أو للاجابة أى المستلزم للشروع والمضى فيها عند الامكان وغايته الاجابة التامة عند عدم المانع فالسين والتاء على معناها ومن دقق النظر فى استعمال الصيغتين فى القرآن الحكيم يظهر له أن أفعال الاجابة كلها قد ذكرت فى المواضع المفيدة لحصول السؤال كله بالفعل حقيقة أو ادعاء دفعة واحدة ومنه الاجابة بالقول كقولك نعم وبلى ولييك ولك ذلك، وأن الاستجابة قد ذكرت فى المواضع المفيدة لحصول السؤال بالقوة أو التهيؤ والاستعداد له - ومنه قوله تعالى ( الذين استجابوا لله وللرسول من بعد ما أصابهم القرح ) فهو قد نزل فى تهيؤ المؤمنين للقتال فى خمراء الأسد بعد أحد - أو بالفعل التدرىجى ، كاستجابة دعوة الدين التى تبدأ بالقبول والشهادتين ثم تكون سائر الأعمال بالتدرىج وشواهد كثيرة، والاستجابة من الله القادر على كل شئ، إنما يعبر بها فى الأمور التى تقع فى المستقبل ويكون الشأن فيها أن تقع بالتدرىج كاستجابة الدعاء بالوقاية من النار وبالمغفرة وتكفير السيئات وإيتاء ما وعد به المؤمنين فى الآخرة ، قال تعالى بعد حكاية هذا الدعاء بذلك عن أولى الألباب ( ٣ : ١٩٤ ) فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم الخ وكاستجابته للمؤمنين فى بدر بامدادهم بالملائكة تثبيتهم كما فى سورة الأنفال ( ٨-٩-١٢ ) ومن ذلك استجابته لآيوب وذى النون وكرىا عليهم السلام كما فى سورة الأنبياء ( ٢١ : ٨٢ : ٨٩ ) كل ذلك مما يقع بالتدرىج فى الاستقبال ،

وأما قوله تعالى لموسى وهارون حين دعوا على فرعون وملئه ( ١٠ : ٨٩ ) قد أجيبت دعوتكما ) فهو تبشير لها بأنه تعالى قد قبلها بالفعل . وهذا من الإجابة القولية جاءت بصيغة الماضي للائذان بتحقيق مضمونها في المستقبل حتى كأنها أجيبت وانتهى أمرها وهذا المعنى تؤديه مادة الإجابة دون مادة الاستجابة . ولو ذكرت هذه المسألة بصيغة الحكاية لعبر عن إعطائهما ماسألاً بلفظ الاستجابة كما قال في شأن كل من أيوب وذى النون وذكرياً ( فاستجبنا له ) فيأله العجب من هذه الدقة والبلاغة في هذا الكلام الإلهي المعجز للبشر حتى في وضع مفرداته في مواضعها ، دع بلاغة أساليبه وجماله وعلومه وحكمه ، وما فيه من أخبار الغيب ، وغير ذلك من الآيات المبينات . هذا تحقيق معنى الاستجابة ، وقيل إن الفرق بين الإجابة والاستجابة هو أن الاستجابة تدل على القبول ، ولا يعرف له أصل منقول ولا معقول .

والسمع والسماع يطاق بمعنى إدراك الصوت ، وبمعنى فهم ما يسمع من الكلام وهو ثمرة السماع - وبمعنى قبول ما يفهم منه والاعتبار به والعمل بموجبه ، وهذه ثمرة الثمرة ، فهي المرتبة الكاملة العليا من مراتب السماع ، فمن سمع ولم يفهم ، كان كمن لم يسمع ومن فهم ولم يعمل كان كمن لم يفهم ، وهذا القول أقرب إلى الحقيقة وأبعد عن قصد المبالغة من قول الشاعر .

خلقوا وما خلقوا المكرمة فكأنهم خلقوا وما خلقوا

رزقوا وما رزقوا سماح يد فكأنهم رزقوا وما رزقوا

ذلك بأن للخلق والرزق ثمرات وغايات غير المكارم وسماح اليد ، وأما سماع الكلام فلا فائدة له إلا فهمه ، وفهمه لا فائدة له إلا الانتفاع به ، ولأجل هذا أطلق القرآن على من لا يستفيدون من سماع الآيات والعلم النافع لفظ الصم ولفظ الموتى في عدة آيات منها قوله فيهما معاً ( ٢٧ : ٨٢ ) إنا لا نسمع الموتى ولا نسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين ) والآية التي تفسرها من هذا القبيل .

فمعنى صدر الآية : إنما يستجيب لك أيها الرسول - أو لله ولرسوله - الذين يسمعون كلام الله الداعي إليه بآياته سماع فهم وتدبر فيعتلون الآيات ويذعنون لما عرفوا بها من الحق ، لسلامة فطرتهم واستقلال عقولهم ، دون الذين قالوا سمعنا « تفسير القرآن الحكيم » « ٢٥٥ » « الجزء السابع »

وهم لا يسمعون كالمقلدين الجاحدين ، ودون الذين قالوا سمعنا وعصينا من المستكبرين الجاحدين ، فكل أولئك من موتى القلوب والأرواح ، الذين هم أبعد عن الانتفاع من موتى الجسوم والأبدان .

﴿ والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون ﴾ أى وموتى القلوب الذين لا يسمعون هذا السماع يخرجهم الله تعالى من قبورهم ويرسلهم إلى موقف الحساب ، ثم ترجعهم الملائكة إليه فينزلون ما استحقوه من الجزاء . فأصل البعث فى اللغة إثارة الشيء وتوجيهه كما قال الراغب ، يقال بعثت البعير أى أثرته من مبركه وسيرته إلى المرعى ونحوه : ويرجعون مبنى المفعول من الرجع ، ورجع جاء لازماً ومتعدياً يقال رجع فلان رجوعاً ، أى انصرف ورجعته رجعا ، ومنه قال (رب ارجعون لعلى أعمل صالحاً) وأرجعته لغة هذيل .

فالظاهر مما تقدم أن المراد بالموتى هنا الكفار الراسخون فى الكفر المطبوع على قلوبهم ، الميؤوس من سماعهم سماع فهم واعتبار ، تتبعه الاستجابة لداعى الإيمان أى والذين لا ترجى استجابتهم لأنهم كالموتى لا يسمعون السماع النافع يترك أمرهم إلى الله فهو يبعثهم بعد موتهم ، ثم يرجعون إليه فيجازيهم على كفرهم وأعمالهم ، ولا يضررك أيها الرسول كفرهم ، وليس فى استطاعتك هدايتهم ، فالواجب عليك أن تفوض إلى الله أمرهم ، وقيل إن لفظ الموتى على حقيقته وأن الكلام تمثيل وتعريض بالإيمان إلى عدم قدرة الرسول على هدايتهم كما أنه لا يقدر على إحياء الموتى وهو بعيد وفيه ما لا يخفى من التكلف .

﴿ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ﴾ أى وقال أولئك الظالمون لأنفسهم ، الذين يجحدون بآيات ربهم ، ويعاندون رسوله اليهم : هلا أنزل عليه — أى الرسول — آية من ربه ، من الآيات المخالفة لسنة تعالى فى خلقه ، مما اقترحنا عليه ، وجعلناه شرطاً لإيماننا به ، وقيل إن مرادهم آية ماجةئة إلى الإيمان ، والالجاء اضطرار لا اختيار ، فلا يوجه إليه الطالب ، ولا يعتد به إن حصل ﴿ قل إن الله قادر على أن ينزل آية ، ولكن أكثرهم لا يعادون ﴾ أى قل أيها الرسول إن الله تعالى

قادر على تنزيل آية مما اقترحوا وإما ينزلها إذا اقتضت حكمته تنزيلها ، لا إذا تعلقت شهوراتهم بتعجيز الرسول بطلبها ، فإن إجابة المعاندين إلى الآيات المقترحة لم يكن في أمة من الأمم سبباً للهداية ، وقد مضت سنته تعالى في الأقوام ، بأن يعاقب المعجزين للرسول بذلك بعذاب الاستئصال ، فتزيل آية مقترحة لا يكون خيراً لهم بل هو شر لهم ، ولكن أكثرهم لا يعلمون شيئاً من حكم الله تعالى في أفعاله ، ولا من سننه في خلقه ، ولا أنك أرسلت رحمة للعالمين ، فلا يأتي على يدك سبب استئصال أمتك ، بإجابة المعاندين منها إلى ما اقترحوا عليك لإظهار عجزك ، ولا يعلمون أيضاً أن إجابة اقتراح واحد يؤدي إلى اقتراحات كثيرة لا حدها ، ولا فائدة منها ، وقد يعلم أفراد منهم بعض ذلك عاماً ناقصاً لا يهدي إلى الاعتبار ، ولا يصمد صاحبه عن مثل هذا الاقتراح ، ومن قال إنهم اقترحوا آية ملاحظة يقول : ولكن أكثرهم لا يعلمون أن نزولها يزيل الاختيار الذي هو أساس التكليف فلا يبقى لدعوة الرسالة فائدة قرأ ابن كثير ( ينزل ) بالتخفيف من الإنزال ، والباقول بالتشديد من التنزيل ، الدال بصيغته على التدرج أو الكثير ، وقال المفسرون إن معناها ههنا واحد ، والذي نراه هو أن كل صيغة منهما على أصل معناها ، وأن الجمع بينهما لبيان أن بعضهم اقترح آية واحدة تنزل دفعة واحدة كنزول ملك من السماء عليهم أو عليه ، وهو المشار إليه بقراءة ابن كثير ، وبعضهم اقترح عدة آيات منها ما لا يكون إلا بالتدرج وهي المشار إليها بقراءة الجمهور ، ولا ينافي أفراد الآية هنا طالب بعضهم لعدة آيات إذ المراد بها آية مما اقترحوا ، وقد صرح لفظ الجمع في آية العنكبوت الواردة بمعنى هذه الآية وسيأتي نصها قريباً .

هذا وإن بعض الكفار ، وبعض الشاكيين والمشككين في الإسلام ، يقولون لو أن محمداً ( ص ) أتى آية بيّنة ومعجزة واضحة تدل على نبوته ورسالته لما طالب قومه الآية ، وأن هذا الجواب بقدرته الله على تنزيل الآية ونفى العلم عن أكثرهم ، لا تقوم به الحجة عليهم ، المبطلّة لحقبة طابهم . وإليك الجواب عن هذه الشبهة : إن الآية الكبرى لخاتم الرسل ( ص ) على نبوته هي القرآن ، وإنها لآية مشتملة على آيات كثيرة ، وقد احتج عليهم به وتحداهم بسورة من مثله فجزوا ، واحتج

٣٨٨ كون القرآن أدل على النبوة من غصن موسى ونحوها ( تفسير : ج ٧ )

عليهم أيضاً ببعض ما شتمل عليه من الآيات كأخبار الغيب ، ومما نزل في ذلك  
ل سورة الأنعام فاكثف فيها بالإحالة عليه قوله تعالى في سورة العنكبوت ( ٤٧ : ٢٩ )  
كذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ، ومن هؤلاء من  
يؤمن به ، وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون ٤٨ وما كنت تتلو من قبله من كتاب  
ولا تخطه بيمينك ، إذا لارتاب المبطلون ٤٩ بل هو آيات بينات في صدور الذين  
أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون ٥٠ وقالوا : لولا أنزل عليه آيات من  
ربه ، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ٥١ أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك  
الكتاب يتلى عليهم ؟ إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون ( فالقرآن في جملته آية  
علمية ، وفي تفصيله آيات كثيرة عقلية وكونية ، وهي دائمة لا تزول كآيات الكونية  
كغصن موسى مثلاً ، عامة لا تختص ببعض من كان في عصر الرسول كما كانت آية موسى  
الكبرى خاصة بمن رآها في عصره ، وهي أدل على الرسالة من الآيات الكونية ، لأن  
موضوع الرسالة علمي فهو علم موحى به غير مكسوب يقصده هداية الخلق إلى  
الحق ، فظهور علوم الهداية على لسان أمي كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم  
بعبارة أعجزت ببلاغتها قومه كما أعجزت غيرهم ، على أنه لم يكن من قبل معدوداً  
من بلغائهم . أدل على كون ذلك موحى به من الله عز وجل من عصا موسى على  
كون ما جاء به من التوراة موحى به منه تعالى ، وهي غير معجزة في نفسها ، وقد  
نشأ من جاء بها في دار ملك أربى على سائر ممالك الأرض بالعلوم والشرائع .

فالآية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمرآة في الآلة الكونية التي هي أم  
غريب غير معتاد يشبهه بكثير من الأمور النادرة التي لها أسباب خفية كالسحر وغيره ،  
ولذلك اختلف علماء العقول في دلالة المعجزة على النبوة هل هي عقلية أو عادية أو وضعية ؟  
وقد جاء في الفصل الثالث عشر من سفر تثنية الاشتراع أن من أتى بآية أو أعجوبة  
من نبي أو حالم وأمر بعبادة غير الله تعالى لا يسمع له بل يجب قتله لأنه تكلم بالزيف .  
فالآيات الكونية إذاً لا تدل على صدق كل من تظهر على يديه ، بل تختلف دلالتها  
باختلاف أحوال من تظهر على أيديهم ، وبذلك يقول كثير من المتكلمين .

وأما طلبهم للآية والآيات مع وجود هذه الآيات البينات ، فسببه محاولة تعجيز

الرسول ، لا كونه هو الدليل الذى يرويه موصلاً إلى المدلول ، وقد قال تعالى لرسوله فى هذه السورة ( ٧ ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس فلهسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ) وقال فى أول سورة القمر ( وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر ) وأكثرهم يقول مثل هذا فى كل آية كونية عن اعتقاد ، وأما قول بعضهم إن القرآن سحر يؤثر فقد كان عن تضليل وعناد على أن الله تعالى قد أيد رسوله بآيات أخرى غير الآيات التى اقترحها الجاحدون المعاندون ازداد بها المؤمنون إيماناً ، والجاحدون عناداً وطغياناً ، وقد سبق لنا بحث فى هذه المسألة من قبل وسيجىء ما يقتضى العودة إليها بعد .

(٣٨) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُنمِّمَ  
أَمْثَالَكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٩)  
وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّوا وَبُكِمُوا فِي الظُّلُمَاتِ ، مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ  
وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

إن هاتين الآيتين مؤيدتان لما قبلهما ومتممتان له ، فإنه بين فى الآيات قبلهما أن الظالمين من مشركى مكة جحدوا بآيات الله جحوداً عناداً تكذيباً ، وضرب لهم مثال الذين كذبوا الرسل من قبل ولم يهتدوا بما أوتوا من الآيات المقترحة ولا غيرها - بعد هذا بين فى هاتين الآيتين أنواعاً من آياته تعالى فى أنواع الحيوان وأن المكذبين بآيات الله لم يهتدوا بها ، بل ظلوا فى ظلمات جهلهم حتى كأنهم لم يروها ولم يسمعوها بها . وذكر الرازي فى وجه النظم ومناسبة الآية الأولى لما قبلها وجهين ( الأول ) أنه تعالى بين فى الآية الأولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصالحةً لتعلمها ولاظهارها إلا أنه لما لم يكن إظهارها مصالحةً للكافرين لاجرم ما أظهرها ، وهذا الجواب إنما يتم إذا ثبت أنه تعالى يراعى مصالح المكلفين ، ويتفضل عليهم بذلك ، فبين أن الأمر كذلك وقرره بأن قال ( وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أُنمِّم أَمْثَالَكُمْ )



في وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه إليهم ، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس فإذا كانت آثار عنايته واصله إلى جميع الحيوانات فلو كان في إظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعالها ولأظهرها ، ولا منتهى أن يبخل بها ، مع ما ظهر أنه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها ، وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم يظهر تلك المعجزات لأن إظهارها يخل بمصالح المكلفين ، فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها والله أعلم ( الوجه الثاني في كيفية النظم ) قال القاضي إنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون إلى الله ويحشرون ، بين أيضاً بعده بقوله ( وما من دابة . . ) في أنهم يحشرون والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضاً حاصل في حق البهائم . اهـ بنصه .

والقارىء يرى أن الوجه الثاني الذي اعتمده القاضي من كبار مفسري المعتزلة ليس مبنياً على مسألة خاصة بهم وأما الوجه الأول الذي اعتمده الرازي من كبار مفسري الأشعرية ومتكلميهم فهو مبنى على مذهب المعتزلة وفريق من أهل السنة دون الأشعرية في رعاية مصلحة المكلفين في أحكام الباري تعالى وأفعاله المتعلقة بشؤونهم والإمام الرازي قد أثبت المصلحة هنا وفي مواضع أخرى ولكنه كثيراً ما يردّها أو يرد ما بنى عليها ، والذي عليه المحققون أن مسألة الصلاح والأصلح ثابتة لا ريب فيها وأن الخطأ والضلال إنما هو في قولهم إن ذلك واجب عليه سبحانه وتعالى وليس عندنا نقل صحيح صريح عن المعتزلة في ذلك ، ونقل الخالف لا يعتد به كما قال الفقهاء ، وإنما يقال في كل ما ثبت له من صفات الكمال وما تتعلق به من الأفعال المطردة أنها واجبة له عليه ، لأنه سبحانه هو الأعلى فلا يعاوه عليه شيء في شيء ومذهب الأشعرية أن مراعاة المصلحة ليست من الكمال الواجب له تعالى ويحتجون على ذلك بأمراض الأطفال والبهائم ، وفي هذه الحجة بحث لا محل له هنا ، وقد أشار الرازي بقوله « ويتفضل عليهم بذلك » إلى أن مراعاة المصلحة تفضل لا يجب إطراده ، فهو مما يجوز في حقه لا مما يجب في حقه تعالى .

وقال أبو السعود في أول تفسير الآية : كلام مستأنف مسوق لبيان كمال قدرته عز وجل وشمول علمه وسعة تدبيره ليكون كالل دليل على أنه تعالى قادر على

تنزيل الآية وإنما لا ينزلها محافظة على الحكم البالغة اه ونقل الألوسي مثله عن الطبرسي ، وقد أخذه أبو السعود من البيضاوي .

﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ ( الدابة ) ما يدب على الأرض من الحيوان ، والدب والديب المشى الخفيف - زاد بعضهم - مع تقارب الخطو ، و ( الطائر ) كل ذى جناح يسبح في الهواء وجمعه طير ، كراكب وركب و ( الأمم ) جمع أمة وهى الجيل أو الجنس من الأحياء وهذا أحد معانى اللفظ . وقال الراغب : الأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما ، إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخييراً أو اختياراً وجمعهما أمم . اه وذكر بعده الآية وكان ينبغى أن يزيد : أو صفات وأفعال واحدة . والمعنى أنه لا يوجد نوع ما من أنواع الأحياء التى تدب على الأرض ولا من أنواع الطير التى تسبح فى الهواء إلا وهى أمم مماثلة لكم أيها الناس ، كما يقول العالم بالنبات : ما من شجرة قامت على ساقها وتشعبت فى الهواء أغصانها ولا نجم نبت فى هذه الأرض إلا فصائل لها صفات وخواص مشتركة يمتاز بها بعضها عن بعض . فالدابة والطائر هنا مفرد اللفظ مراد به الجنس اللغوى ، تقول طائر الحمام وطائر النحل ، ودابة الحير ودابة الأرض ، كما تقول شجرة التين وشجرة الزقوم ، وناهيك بوصف الدابة بكونها فى الأرض ووصف الطائر بكونه يطير بجناحيه ، فهو يشعر بذلك وإن كان فى وصف الطائر بما ذكر تنصيص على الحقيقة وسد الطريق المجاز ، فقد تجوزوا بالطيران عن السرعة كما قال الحماسي :

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا  
ولا حتمال التجوز بدون القيد المذكور مناسبة قوية وهى عطف الطائر على الدابة إذ هى من الدب الذى هو المشى الخفيف كما تقدم ويقابله السريع الذى يشبه بالطيران وذكر بعضهم لوصف الطائر بما ذكر نسكتة أخرى وهى تصوير هيئة الطيران الغريبة الدالة على قدرة البارى وحكمته لذهن السامع والقارىء ، وهو حسن لا ينافى ما تقدم ولا تراحم بين النسكت المتفقة ، ولا بين الحكم المؤتلفة ، ويرى السكثرون أنه لا مانع من جعل كلمتي دابة وطائر على أصل معناهما وهو



الدلالة في سياق النفي على استغراق الافراد ، وإنما أخبر عنها بالأمر باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم .

وأما السمك فهو أقرب إلى الطير منه إلى الدواب وله أجنحة قد تسمى الزعانف أكثرها صغير ومنها ما هو كبير كجناح الخفاش ، وهو يطير في الماء غالباً وعلى سطحه أحياناً ، وقد يسف إلى قاعه فيلاصق أرضه في سيره فيكون أشبه بالزاحف منه بالطائر ، وأعل حكمة ترك التصريح به قلة من كان يراه ممن نزلت السورة في مخاطبتهم قبل كل أحد بالدعوة إلى الإسلام وإقامة الدلائل عليهم وهم مشركو مكة ، ولمثل هذا المعنى خص دواب الأرض بالذكر لأنها هي التي يراها المخاطبون عامة ، ويدركون فيها معنى المماثلة ، دون دواب الأجرام السماوية ، القابلة للحياة الحيوانية ، التي أعلمنا بوجودها في قوله ( ٢٧ : ٤٢ ) ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير ) فهي قد ذكرت هنا بالتبع لذكر خلق السموات والأرض فكان الأعلام بها نافلة وفائدة زائدة على ما يقوم به دليل الآية وهي من أخبار عالم الغيب وردت بعبارة تشعر بما يدل عليها من القياس على عالم الشهادة ، وإنما تظهر صحة هذا القياس حتى لغير المؤمن بالقرآن بعد البحث وسعة العلم بالهيئة الفلكية ، وقد علم أهل هذا العلم من المتأخرين أن بعض هذه الكواكب ( كالريخ ) فيه ماء ونبات ، فلا بد أن يكون فيه أنواع من الحيوان ، بل فيه أمارات على وجود عالم اجتماعي صناعي كالإنسان ، منها ما يرى على سطحه بالمرآة المقربة ( المرقب - التاسكوب ) من الجداول المنظمة والخلجان ، فالآية التي نفسرها ترشدنا بهذا وبوصف أنواع الحيوان بأنها أم أمثالنا إلى البحث في طبائع الأحياء ليزداد علماً بسنن الله تعالى وأسراره في خلقه ، ويزداد بآياته فيها إيماناً وحكمة وحضارة وكالا ، ونعتبر بحال المسكين بها ، الذين لم يستفيدوا مما فضاهم الله به على الحيوان شيئاً فكانوا أضل من جميع أنواعه التي لا تبني على نفسها ما يبنيه الكافر على نفسه وقد اختلف المفسرون في وجه المماثلة بين الدواب والطير وبين الإنسان ففي الدر المنثور عن مجاهد في قوله تعالى ( إلا أمم أمثالكم ) قال أصنافاً مصنفة تعرف بأسمائها - وعن قتادة : الطير أمة والانس أمة والجن أمة - وعن السدي : خلق

أمثالكم ، فالأولان على أن المماثلة بالصفات المشتركة التي يتميز بها بعض الأنواع والأصناف عن بعض ، وهي التي نسميها المقومات والشخصات ، والثالث : على أن المماثلة في أصل الخلق ، أي كونها مخلوقة مثلنا ، ويتبع ذلك ما يلزمه من حكمة الله وتدبيره فيها ، ونقل الواحدى عن ابن عباس أن المراد بالمماثلة أنها تعرف الله وتوحده وتسبحه وتحمده كما يفعل المؤمنون منا ، وتوسع بعض الصوفية في هذا وما قبله ، فقالوا : إنها عاقلة ومكافئة ، وأن لها رسلا منها ، وقيل : إن المماثلة إحصاء الكتاب لجميع الأحوال المتعلقة بحياتها وموتها كالإنسان ، وقيل : إنها يحشر الله تعالى إياها كما يحشرنا وحسابه لها كما يحاسبنا ، واختار الرازى أنها بعناية الله تعالى ورحمته بها وفضله عليها ، كما تقدم عنه في وجه النظر ومناسبة الآية لما قبلها . ونقل عن سفيان بن عيينة أنه لما قرأ الآية قال : ما في الأرض آدمى إلا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من يقدم إقدام الأسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبس نباح الكلب ومنهم من يتطوس ( أى يتزين ) كفعل الطاووس ومنهم من يشبه الخنزير فإنه لو ألقى إليه الطعام الطيب تركه وإذا قام الرجل عن رجعة ولغ فيه ، فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فإن أخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلساً إلا رواه عنك - ثم قال - فاعلم يا أخى أنك إنما تعاثر البهائم والسباع فبالغ في الحذر والاحتراز اه . وهذا القول - إذا صح دخوله في ضمن الصفات الحيوانية المشتركة بين الإنسان والحيوان - لا يصح أن يكون هو المراد من الآية ، وإن جعل الخطاب بها للمشر كين خاصة ، لأن السياق هنا ليس لتحذيرهم شر الناس بل لبيان عدم استعمال عقولهم وحواسهم في آيات الله كقوله ( أولئك كالأنعام بل هم أضل وأولئك هم الغافلون ) وقوله ( أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ؟ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً )

والختار عندنا أن الله تعالى أرشدنا إلى أن أنواع الحيوان أمم أمثال الناس ولم يبين لنا وجه المماثلة بينهما لأجل أن نستعمل حواسنا وعقولنا في البحث الموصول إلى ذلك كما قلنا آنفاً ، والمماثلة وجوه كثيرة اهتدى بعض العلماء إلى بعضها ويجوز أن يهتدى غيرهم إلى غير ما اهتدوا إليه ، ولا سيما في هذا العصر الذي كثرت فيه الإخصائيون في

كل علم وفن ، وتيسرت فيه أسباب البحث إذ يوجد في بلاد العلم والحضارة إساتين  
لتربية أنواع السباع والحشرات والبهائم الوحشية والآنسة والطير والسمك ، فالعلماء  
الدين يعنون بتربيتها ودرس غرائزها وطباعها وأعمالها في تلك الإساتين وفي غيرها  
قد وصلوا إلى علم جم ووقفوا على أسرار غريبة ، ومما ثبت من مشابهة النمل للناس  
أنه يغزو بعضه بعضا ، وأن المنتصر يسترق المنكسر ويسخره في حمل قوته وبناء قراه  
وغير ذلك وقد صارت أم العلم والحضارة تحرج على بقاء كل نوع من أنواع الحيوان  
فاذا رأت بعض ما يصاد من الطير وغيرها قل في بلادها وخشى انقراضه منها تحرم على  
الناس صيده ولهذا العمل أصل في السنة عندنا فقد روى أن النبي (ص) كان أحب أن  
تقتل الكلاب في المدينة لمثل السبب الذي تقتل به حكومة مصر وغيرها الكلاب  
الضالة ، بل كان أمر بذلك ثم نهى عنه وقال « لولا أن الكلاب أمة من الأمم  
لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها الأسود البهيم » رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه  
الترمذي عن عبد الله بن مغفل ، وعمل قتل الكلب الأسود البهيم في حديث آخر  
عند أحمد ومسلم بأنه شيطان ، أي ضار مؤذ فان اسم الشيطان يطلق لغة على العارم  
الخبث من الانس والجان والحيوان ، وقد سأل المنصور العباسي عمرو بن عبيد عن  
سبب هذا الحديث فلم يعرف ، فقال المنصور : لأنه ينبغ الضيف ، ويروع السائل  
﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ التفريط في الأمر التقصير فيه وتضييعه حتى  
يفوت - كما في الصحاح - ويقال : فرطه وفرط فيه كما في القاموس ولسان العرب  
ومنه قول صخر النخعي \* وذلك بزى فلان أفرطه \* البز هنا السلاح ، ويقال : فرط  
فلانك - إذا تركه وتقومه . روى عن ابن عباس تفسير الكتاب هنا بأم الكتاب ،  
وفسروا أم الكتاب بأنه أصله وجملته ، وقالوا : إنه اللوح المحفوظ ، وهو خاق من  
عالم الغيب أثبت الله تعالى فيه مقادير الخلق ما كان منها وما يكون بحسب النظام  
المعبر عنه بالسنن الإلهية ، ومنهم من يفسر الكتاب هنا - وكذا أم الكتاب في  
آيتي الرعد والزخرف - بالعلم الإلهي المحيط بكل شيء ، شبه بالكتاب بكونه ثابتا  
لا ينسى ، وقال بعضهم : إن المراد بالكتاب هنا القرآن ، ولا يصح أن يكون القرآن  
أم الكتاب لأن أم الكتاب شامل له ولغيره من كتب الله تعالى ومن مقادير خلقه

( الأنعام:س ٦ ) دعوى اشتمال القرآن على جميع علوم الأكوان والحوادث ٣٩٥

قال تعالى بعد ذكر القرآن في أول الزخرف ( وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم )  
ومعنى الجملة : ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نثبت فيه تقصيراً وإهمالاً بل أحصينا فيه  
كل شيء أو جعلناه تبياناً لكل شيء . فاذا أريد بالكتاب العلم الإلهي أو اللوح  
المحموظ فالاستغراق على ظاهره ، وإذا أريد به القرآن فالمراد بقوله ( من شيء )  
- الدال على العموم - الشيء الذي هو من موضوع الدين الذي يرسل به الرسل  
وينزل به الكتب وهو الهداية ، لأن العموم في كل شيء بحسبه ، أي ما تركنا في  
الكتاب شيئاً ما من ضروب الهداية التي ترسل الرسل لأجلها إلا وقد بيناه فيه .  
وهي أصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها والارشاد إلى استعمال القوى البدنية  
والعقلية في الاستفادة من تسخير الله كل شيء للإنسان ومراعاة سننه تعالى في خلقه  
التي يتم بها الكمال المادي والعقلي ، فالقرآن قد بين ذلك كله بالنص أو الفحوى ومنه  
ما أرشد إليه هنا من علم الحيوان الذي يهدي إلى كمال المعرفة والإيمان ، وقد بينا وجه  
اشتمال الكتاب على جميع أمر الدين في تفسير ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء  
إن تبد لكم تسؤكم ) من هذا الجزء وتفسير ( اليوم أكملت لكم دينكم ) من تفسير  
الجزء السادس ، وتفسير ( أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ) من  
تفسير الجزء الخامس فليرجع إليها من شاء .

ومن الناس من قال : إن القرآن قد حوى علوم الأكوان كلها ، وأن الشيخ يحيى الدين  
ابن العربي وقع عن حمارة فرضت رجله فلم يأذن للناس بحمله إلا بعد أن استخرج  
حادثة وقوعه ورض رجله من سورة الفاتحة وهذا القول لم يقل به أحد من الصحابة  
ولا علماء التابعين ولا غيرهم من علماء السلف الصالحين ، ولا يقبله أحد من الناس إلا من  
يرون أن كل ما كتبه الميتون في كتبهم حق وإن كان لا يقبله عقل ولا يهدي إليه نقل  
ولا تدل عليه اللغة ، بل قال أئمة السلف : إن القرآن لا يشتمل على جميع فروع أحكام  
العبادات الضرورية بدلالة النص ولا الفحوى ، وإنما أثبت وجوب اتباع الرسول  
فصار دالاً على كل ما ثبت في السنة وأثبت قواعد القياس الصحيح وقواعد أخرى فصار  
مشتملاً على جميع فروعها وجزئياتها ، ولا يخرج شيء من الدين عنها ، وأن قبول الناس  
للخرافة المروية عن ابن العربي هي التي جرأت مثل مسميح الهند أحمد القادياني على

ذلك التفسير الذي فسر به الفاتحة وزعم أنه معجزته الدالة على كونه هو المسيح المنتظر ، وكلمة لغو وهذيان ، ومن أغربه زعمه أن اسم الرحمن في الفاتحة دليل على بعثة خاتم الرسل محمد (ص) واسم الرحيم دليل على بعثته هو .

﴿ ثم إلى ربهم يحشرون ﴾ أي ثم يبعث أولئك الأمم من الناس والحيوان يوم القيامة ويساقون مجتمعين إلى ربهم المالك لأمرهم لا إلى غيره فيحاسب كلا على ما فعل ، ويقتص للمظلوم من ظلم ، وإنما حسن عود ضمير الغيبة في ربهم وفي يحشرون إلى الدواب والطير والناس جميعاً ، لأنه خبر من الله تعالى عطف على خطاب الناس وغلب فيه ضمير الأشرف ، وإذا جعل من جملة الخطاب تعين رجوع الضميرين إلى الدواب والطير ونكتة جعلهما من ضمائر العقلاء حينئذ تشبيه أهمهما بأمم البشر وذلك إجراء لها مجرى العقلاء ، ويؤيد حشر تلك الأمم كلها قوله تعالى (وإذا الوحوش حشرت) وحديث أبي ذر عند أحمد وعبد الرزاق وابن جرير « أن رسول الله (ص) رأى عازين ينتطحان ، فقال : يا أبا ذر هل تدري فيم ينتطحان ؟ قال : لا . قال : لكن الله يدرى ، وسيقضي بينهما » وفي رواية « أتدرون فيم انتطحا ؟ قلنا : لا » وزاد في رواية ابن جرير : عن أبي ذر : ولقد تركنا رسول الله (ص) وما يقرب طائر جناحيه إلا ذكر لنا منه علما والحديث مروي من طريق منذر الثوري وهو ثقة ولكن رواه أحمد عن شيوخ لم يسمعوا وفيه حجة على كون علم الحيوان من علوم الهداية المشروعة في الإسلام لما ذكرنا من فائدته آنفاً وروى البيهقي في شعب الإيمان والخطيب في تالي التلخيص وابن عساكر عن عبيد الله بن أبي زيادة البكري قال : دخلت على ابني بشر المازنيين صاحب رسول الله (ص) فقلت يرحمكما الله ، الرجل منا يركب الدابة فيضربها بالسوط أو يكبحها باللبام فهل سمعنا من رسول الله (ص) في ذلك شيئاً ؟ فقالا : لا ، قال عبيد الله فنادتني امرأة من الداخل فقالت يا هذا إن الله يقول في كتابه ( وما من دابة في الأرض ولا طائر ... ) الآية . فقالا هذه أختنا وهي أكبر منا وقد أدركت رسول الله (ص) - فهذه الصحابية استدلت بالآية على وجوب الرفق والرحمة بالدواب وغيرها من الحيوان وأنه تعالى يحاسب الناس على ظلمهم لها يوم يحشرهم إليه جميعاً

ويؤيده ماورد في ذلك من الأحاديث كحديث « مامن إنسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها إلا سأل الله عز وجل عنها يوم القيامة » وذكر أن حقها أكليها، رواه النسائي والحاكم وصححه . وفي معناه حديث آخر عند النسائي وابن حبان في صحيحه وحديث « إن الله كتب الاحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة من حديث شداد بن أوس مرفوعاً ، وأخرج رواية التفسير المأثور والحاكم وصححه عن أبي هريرة في تفسير الآية « إن الله يحشر هذه الأمم يوم القيامة ريقص لبعضها من بعض حتى يقتص للجلحاء من ذات القرن » وفي رواية « للجلحاء من القرناء » وغلط الألويسي فعزاه إلى حديث الصحيحين ولكن روى مسلم والترمذي عنه مرفوعاً « لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد لاشاة الجلحاء من الشاة القرناء » . ونقل عن المعتزلة أن العقل يدل على وجوب إعادة الحيوان كالإنسان للتعويض على كل لالحض العقاب على الجنائية فكل حي أصابه ألم يجب أن ينال عوضاً عنه فإذا كان الألم بفعل الله أو بشرعه كالذي يذبح ليؤكل أو يقتل ، اتقاء ضروره فالله يعوضه عن ذلك .

وروى ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله (ثم إلى ربهم يحشرون) قال : موت البهائم حشرها . وفي لفظ قال يعنى بالحشر الموت . قال السيد الألويسي : ومراده رضى الله تعالى عنه - على ما قيل - إن قوله سبحانه ( ثم إلى ربهم يحشرون ) مجموعه مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث « من مات فقد قامت قيامته » <sup>(١)</sup> فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر وتعديته بالى تنصيب على أنه لم يرد به الموت مع أن فى الموت أيضاً نقلاً من الدنيا إلى الآخرة ، اه وصوب ابن جرير أن المراد الحشران جميعاً حشر الموت وحشر البعث ، وعلاه بأن الحشر فى كلام العرب الجمع وهو يشملها ولا مرجح لاحدهما من كتاب ولا سنة . هذا محصل قوله ، والصواب أن الحشر جمع وبعث أو كما قال

(١) رواه الديلمى عن أنس مرفوعاً بلفظ « إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته » . ولكنه اشتهر على الألسنة باللفظ الذى ذكره الألويسي .



الراغب إخراج الجماعة عن مقرهم وإزعاجهم إلى الحرب ونحوها، ففيه معنى الجمع لأنه لا يطلق على الواحد. ومعنى الحشر بالموت سوق الأحياء إليه حتى يكون هو غايتهم وأحسن ما قاله ابن جرير في تفسير الآية بيان وجه العبرة والموعظة فيها، قال : يقول الله تعالى لنبيه محمد (ص) قل لهؤلاء المعرضين عنك المكذبين بآيات الله : أيها القوم لا تحسبن الله غافلاً عما تعملون ، أو أنه غير مجازيكم على ما تكسبون ، وكيف يغفل عن أعمالكم . أو يترك مجازاتكم ، وهو غير غافل عن عمل شيء دب على الأرض صغيراً أو كبيراً ، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء ، بل جعل ذلك كله أجناساً نجسة وأصنافاً مصنفة ، تعرف كما تعرفون ، وتتصرف فيما سخرت له كما تتصرفون وتحفظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها ، ومثبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب . ثم أنه تعالى ذكره مميتها ، ثم منشرها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها . يقول فالرب الذي لم يضع حفظ البهائم والدواب في الأرض والطير في الهواء حتى يحفظ عليها حرركاتها وأعمالها ، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب ، وحشرها ثم جازاها على ما سلف منها في دار البلاء ، أخرى أن لا يضع أعمالكم ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تجتريحونها أيها الناس ، حتى يحشركم فيجازيكم على جميعها إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، إذ كان قد خصكم من نعمه وبسط عليكم من فضله ما لا يعم غيركم في الدنيا ، وكنتم بشكره أحق وبمعرفة واجبه عليكم أولى ، لما أعطاكم من العقل الذي به بين الأشياء تميزون ، والفهم الذي لم يعطه البهائم والطير الذي به بين مصالحكم ومضاركم تفرقون اهـ

﴿ مسائل مستنبطة من الآية منقولة عن روح المعاني وتقدم ذكر بعضها ﴾

#### الاستدلال بها على التناسخ

قال الآلوسی بعد تفسير الآية : هذا ورسالة في المعاد لأبي علي : قال المعترفون بالشریعة من أهل التناسخ إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال ( وما من دابة ) الخ وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة <sup>(١)</sup> أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة ضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوسطة بين الفعل والقوة

(١) الصحيح الفصيح : أن يقال : غير الناطقة

وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الإنسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب ، ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد

### هل للبهائم نفوس ناطقة ؟

(قال) ومن الناس من جعلها دليلا على أن للحيوانات بأسرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الإنسان وإليه ذهب الصوفية وبعض الحكماء الإسلاميين وأورد الشعراني في ( الجواهر والدرر ) لذلك أدلة غير ما ذكر (منها) أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما هاجر وتعرض كل من الأنصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام «دعوها فإنها مأمورة» ووجه الاستدلال بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة، وإذا ثبت أن للناقة نفساً كذلك ثبت للغير إذ لا فائل بالفرق (ومنها) ما يشاهد في النحل وصنعتها أقراص الشمع ، والعناكب واحتياها لصيد الذئاب ، والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره. وأورد بعضهم دليلا لذلك أيضاً النملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدى إلى ما فيه إلا العالمون ، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل ، فإن ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوى النفوس الناطقة ، وعدم افتراس الأسد المعلم صاحبه مثلاً فإن ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوى النفوس

### القول بتكليف البهائم

(قال) وأغرب من هذا دعوى الصوفية ونقله الشعراني عن شيخه على الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون . ثم قال : ويؤيده قوله تعالى ( وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ) حيث نكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم ، ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول جميع ما في الأمم فينا (؟) حتى أن فيهم ابن عباس مثلي ، وذكر في الأجوبة المرضية أن فيهم أنبياء ، وفي الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجاً عنهم من جنسهم<sup>(١)</sup> وحكى شيخه عن



• • • رد القول بتكليف البهائم وعقلها. القول بخياة كل موجود (تفسير ج ٧)

بعضهم أنه قال إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالأنعام في قوله سبحانه وتعالى (إن هم إلا كالأنعام) ليس لنقص فيها وإنما هو لبيان كمال مرتبتها في العلم بالله تعالى<sup>(١)</sup> حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الخيرة لا في الحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى، فأعلى ما يصل إليه العلماء برهبهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذي لم تنتقل عنه أي عن أصله وإن كانت متقلة في شؤونها بنقل الشؤون الإلهية لأنها لا تثبت على حال، ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلاً من الأنعام لأنهم يريدون الخروج من الخيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم، والبهائم علمت ذلك ووقعت عنده ولم تطالب الخروج عنه، وذلك لشدة عامها بالله تعالى انتهى

(قال) ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب إلى أن البهائم والحوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ وغيره على إكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء، والجزء الذي يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزء تكليف على أن بعضهم ذهب إلى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا أصل له والمثلية في الآية لا تدل على شيء مما ذكر

#### القول بأن كل موجود حي

(قال) وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حياً درا كما يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان، وما يزيد الحيوان على الجماد إلا بالشهوة، ويستندون في ذلك إلى الشهود، وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده واسكن لتفقهون تسبيحهم) وبنحو ذلك من الآيات والأخبار

والذي ذهب إليه الأكثرون من العلماء أن التسبيح حالي لا قالي ونظير ذلك \* شكاً إلى جملي طول السرى \* و \* امتلاً الحوض وقال قطني \* وما يصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قالي كتسبيح الحصى في كفه الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم مثلاً

(١) السياق يبطل هذا الفهم بل الوهم، وحسبه أن يكون كماله دون البهائم، أي أضل منهم

إنما هو عن خلق إدراك إذ ذاك وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير ، ولذلك لا تختلف ولا تتنوع ، والنقض بالحركة الفلسفية لا يرد بناء على قواعدنا ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هشة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه ، والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن افتراسه ، وربما يقع هذا العارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذي يعترض بعض الحيوانات . ( قال ) وقد أطالوا الكلام في هذا المقام وأنا لا أرى مانعاً من القول بأن للحيوانات نفوساً ناطقة وهي متفارقة الإدراك حسب تفاوتها في أفراد الإنسان ، وهي مع ذلك كنهها كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الإنسان . والشواهد على هذا كثيرة وليس في مقابلتها قطعي يجب تأويلها لأجله ، وقد صرح غير واحد أنها عارفة بربها جل شأنه

( قال ) وأما أن لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أفتي بكفر من قال به . وأما أن الجمادات حية مدركة فأمر وراء طور عقلي والله تعالى على كل شيء قدير وهو العالم الخبير اهـ

نقول : أما مذهب التناسخ ، فهو من الأساطير الخرافية ، التي ولدتها الخيالات الشعرية ، فلا نضيع الوقت بالخوض في بيان بطلانها .

وأما قول من قال إن للحيوانات أنفساً ناطقة فإن أريد به أنها كنفس الإنسان فتحقيقه يتوقف على معرفة كنه هذه النفس وأين من يدعى هذا ويثبت دعواه ؟ ولا ينكر من له أدنى إلمام بعلم الحيوان ما أوتيه بعض أنواعه من أنواع الإدراك الذي يفوق ببعضه إدراكات الناس والبهائم تنحصر في مناطق ضيقة جداً لأهـام متعلقة بحفظ حياته الفردية والنوعية وهي محدودة ضيقة . ولعلنا تفصل القول فيها في تفسير آية أخرى ، وإدراك البشر لا تنحصر أنواعه ولا أفراده ، وإنما كان استعداده العامي غير محدود بحد ، لأنه خلق لحياة غير محدودة بحد ، وهي حياة الآخرة ، ودعوى تكليف الحيوان الأعجم وبعثة رسل منه في كل أمة من أمة لا يدل على ذلك وقوله

تعالى (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) نزل في سياق الكلام عن البشر وأما القول بحياة الجمد فهو منقول عن بعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين، وعن بعض الطبيعيين والكيمائيين، ولهم عليه دلائل علمية ونظرية، ويتوقف بيان ذلك على تعريف الحياة ومظاهرها وخواصها كالغذاء والنمو والتولد والموت، وفي تلك الجملادات ولا سيما الأجسام المتبورة شيء من ذلك، وكان شيخنا الأستاذ الإمام يعتقد أن الحياة منبثة في العالم كله، ولعلنا نعود إلى هذا البحث بعد

﴿والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات﴾ أي والكفار الذين كذبوا بآياتنا المنزلة وما أرشدت إليه من آياتنا الدالة على وحدانيتنا وصدق ما جاء به رسولنا تكذيب جهود واستكبار، أو تكذيب جهود على تقليد الآباء وطاعة الكبراء صم لا يسمعون دعوة الحق والهدى سماع فهم وقبول، وبكم لا ينطقون بما عرفوا من الحق ولا يقرون بما يدعونه إليه الرسول، متسكعون — أو حال كونهم متسكعين خاطبين — في تلك الظلمات الخالكة — ظلمة الشرك والوثنية، وظلمة تقاليد الجاهلية، وظلمة كبرياء العصبية، وظلمة الجهل والأمية، — ظلمات بعضها فوق بعض، لا ينفذ منها إليهم من نور الهداية شيء، فهم لا يبصرون صراطها، ولا يرون منها جها، وذلك ما جنوه على أنفسهم بسوء اختيار الأفراد وفساد تربية الجموع، وكل سيرة غاية تنتهي إليها بحسب سنن الله التي قضت بها حكمته، ونفذت بها مشيئته

﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ﴾ أي من تعلقت مشيئة الله بإضلاله يضلله كما أضل هؤلاء الذين استحبوا العمى على الهدى فلم يستعملوا أسماعهم ولا أفواههم ولا عقولهم في آيات الله تعالى الدالة على حقيقة ما جاء به رسول الله (ص)، وإنما إضلاله إياهم اقتضاء سننه في عقول البشر وغرائزهم وأخلاقهم أن يعرض المستكبر عن دعوة من يراه دونه، واتباع من يراه مثله، وإن ظهر له أن الحق معه، وأن يعرض المقلد عن النظر في الآيات والدلائل التي تنصب لبيان بطلان تقاليدهم وإثبات خلافها، مادام مغروراً بها مكبراً لمن جرى من الآباء والكبراء عليها، وليس معنى ذلك أن يخاق الله تعالى الضلال لمن شاء إضلاله خلقاً؛ ويجعله له غريزة وطبعاً؛ ولا أن ياجئه إليه إلحاء، ويكرهه عليه إكراهاً؛ فيكون إعراضه عن الحق والخير وإقباله على الباطل والشر حركة

الدم في الجسد ، وعمل المعدة في الهضم ﴿ ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ أى ومن يشأ هدايته واستقامته يجعله على طريق مستقيم ، وهو طريق الحق الذى لا يضل سالكه ، ولا ينجو تاركه ، بأن يوفقه لاستعمال سمعه وبصره وعقله فى آيات الله المنزلة وآياته المكونة ، استعمالا يعرف به الحق ويعترف به ، ويعرف به الخير ويعمل به بحسب سننه سبحانه وتعالى فى الارتباط بين الأعمال البدنية ، والمقائد والوجدانات النفسية ، وليس معناه أن يخلق له الهداية خلقاً كما خلق روحه وبدنه ولا أنه يجبره عليها فيلصق به كارهاً غير مختار ، وفى القرآن آيات كثيرة تدل على أن مشيئة الإضلال إما تتعلق بأصحاب الأعمال الكسبية التى هى الضلال أو سبب الضلال ومشية الهداية تتعلق بما يقابل ذلك

قال تعالى ( ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ) وقال تعالى ( ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء ) وقال ( وما يضل به إلا الفاسقين ) كما قال ( يهتدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور ) فالجمع بين الآيات هو الموافق لفطر البشر وعقولهم وإن خالف بعض نظريات المعتزلة والجبرية والأشعرية ، فليس الإنسان خالقاً لأفعال نفسه ، مستقلاً بها دون مشيئة خالقه وسننه فى خلقه ، ولم يجعل الرب ما يصدر عن الناس من الإيمان والكفر والخير والشر من قبيل ما خلقه لهم من حركات دمائهم فى أبدانهم ، وأعمال معدمهم وأمعائهم ، ولا من قبيل حركات المرتعش منهم ، فلا تغلو فى التنزيه والحكمة الإلهية غلواً نجعل به ضلال من ضل واقعاً بغير مشيئة الله تعالى مقدر المقادير وواضع السنن الحكيمة فى الخلق كله : ولا تغلو فى المشيئة فنجعلها منافية للحكمة والرحمة ، سالبة لما علم من فطرة الله بالضرورة

وقد زعم بعض المعتزلة أن الآية فى بيان ما يكون عليه الكافرون والمؤمنون فى الآخرة كما قال فى آية أخرى ( ١٧ : ٩٧ ) ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصماً ) قال وأن المراد بالإضلال إضلالهم عن طريق الجنة جزاء لهم ، ويقابله جعل المتقين على صراط موصل إلى الجنة ، ويرد هذا التأويل ورود الآية فى وصف

حال المكذبين بآيات الله في سياق إقامة الحجج عليهم ، وليس فيها ذكر الآخرة ولا هي واردة في سياق الجزاء ، واستناد الاضلال إلى الله تعالى لا يقتضى إخراجها عن ظاهرها فمثله في القرآن كثير .

ومن نكت البلاغة في الآية أن قوله تعالى ( صم وبكم في الظلمات ) في معنى قوله تعالى في سورة البقرة ( ٢ : ٧ و ١٧ صم بكم عمى ) فلماذا سردت الصفات الثلاث في البقرة مفصولة ووصلت كلها بالعطف في آية الاسراء ( ١٧ : ٩٧ ) التي ذكرت آنفا ، وعطف الثانية على الأولى هنا دون قوله ( في الظلمات ) الذي هو في معنى الثالثة ؟ لم أر لأحد كلاما في الفرق بين هذه الآيات ولكن ذكر في روح المعاني أن العطف بين الصم والبكم لتلازمهما وتركه فيما بعدها للإيماء إلى أنه كاف لتلاعن من الحق ، والذي يظهر لنا في المقابلة أن ترك العطف في آيتي البقرة لبيان أن هذه الصفات لا صفة بالموصوفين بها مجتمعة في آن واحد والأولى منهما في الختم على قلوبهم الميئوس من إيمانهم من المنافقين وغيرهم ، والثانية في المقلدين الجامدين وكل منهما لا يستمع لدعوة الحق عند تلاوة القرآن وغيره ولا يسأل الرسول ولا غيره من المؤمنين عما يحوك في قلبه ويحول في ذهنه من الكفر والشك ، ولا ينطق بما عساه يعرف من الحق ، ولا يستدل بآيات الله المرثية في نفسه ولا في الآفاق فسكانه أصم أبكم أعمى في آن واحد ، وأما الآية التي نفسرها فهي في مشركي مكة ولم يكونوا كلهم من الختم على قلوبهم الميئوس من إيمانهم ، ولا من المقلدين الجامدين الذين لا ينظرون في شيء من الآيات الإلهية المنزلة والمكونة ، بل كان منهم الجامد على التقليد والاعراض عن سماع القرآن حتى كأنه أصم ( وإذا تتلى عليه آياتنا ولم يستكبرا كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا ) ومنهم من يسمع ويعلم أنها الحق ولكنه لا ينطق بما يعلم عنادا ، فهذان فريقان منفصلان عطف أحدهما على الآخر لبيان هذا الانفصال . وقوله « في الظلمات » إما حال منهما لبيان أن كلا منهما خابط في الظلمات المشتركة كظلمتي الشرك والجهل ، أو الخاصة بفريق دون آخر كظلمتي التقليد والكبر ، فبعض المقلدين غير المستكبرين وهم الفقراء ، وبعض المستكبرين غير جامدين على تقليد الآباء ، وإما صفة لبكم فيكون المكذبون المحكي عنهم قسمين

كل منهما فريقان ( الأول ) الذين شبهوا بالصم وهم الذين لا يسمعون القرآن مطلقا ، استغناء عن هدايته بضلالهم ومشغبة للداعى إليه ( وقالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون ) والذين لا يسمعون سماع فهم وتأمل ، لتوهمهم عدم الحاجة إلى دين غير دين آبائهم ، أولأن رؤساءهم ينهونهم ويصدونهم عنه ، ولم يوصف هؤلاء بأنهم في الظلمات - على هذا الوجه - لأن سماعهم مرجو وهدايتهم مأمولة عند زوال المانع ( الثانى ) الذين شبهوا بالبكم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوا صدق الرسول بالآيات والدلائل ، ولكنهم يكتُمونها أو يحجّدون بها كبرا وعنادا ، لا تكذيبا له ولا إكذابا ، كما تقدم قريبا فى الآية ٣٧ - والذين لم يعرفوا الحق ولم يسألوا ولم يبحثوا فهم كالكم لهم لعدم استفادتهم من الكلام . ووصف هذا الفريق من البكم - وهم الجاهلون - بأنهم فى الظلمات لأنهم لا ينظرون فى دلالة الآيات المرئية ووصف بذلك الفريق الأول أيضا - وهم المستكبرون - لأنهم لا تؤثر فى قلوبهم رؤية الرسول (ص) وصفاته القدسية ، وقد كانت شمائله الشريفة المرضية ، وروحانيته التى هى أقوى من السكر بائية ، تؤثر فى النفوس المستعدة فتجذبها إلى الايمان ، من غير حاجة إلى إقامة حجة ولا تأليف برهان ، وقد كان يحببته الاعرابى السليم الفطرة ممتحنأ ومعاديا فإذا رآه آمن وقال ما هذا وجه كذاب ودخل عليه رجل فأخذه رعدة شديدة من مهابة فقال له (ص) « هون عليك فإنى است بملك ولا جبار إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة » فنطق الرجل بحاجته . رواه الحاكم من حديث جابر وقال صحيح على شرط الشيخين ومن الشواهد المؤيدة لما ذكرنا من التقسيم قوله تعالى فى سورة يونس ( ١٠ : ٤٢ ) ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ٤٣ ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدى العمى ولو كانوا لا يبصرون ) وأما آية الاسراء فلا يظهر فيها هذا التقسيم ولا معنى ما دلت عليه آيتا البقرة من إرادة اجتماع تلك الصفات الثلاث الحائلة دون جميع طرق الهداية وإنما نفيد أن هذه العلل تعرض لهم فى حالات وأوقات مختلفة من يوم الحشر والجزاء ، فيكونون عميا هائمين فى الظلمات على وجوههم ( ٢ : ٥٧ ) يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم ) فلا يرون الطريق الموصل إلى الجنة عند ما يساق أهلها إليها ويكونون بكما يوم « لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون » وذلك فى بعض



مواقف القيامة وأحوالها ، ويكونون صمًا لا يسمعون شيئًا يسرهم ، عند ما يسمع المؤمنون الملقون بشرى المغفرة من ربهم . ويؤيد هذا التفسير مجموع ما ورد في الآيات والروايات من بيان حال الكفار في الآخرة وروى نحوه عن ابن عباس (رض) فظهر الفرق بينه وبين آيتي البقرة المراد بهما اجتماع الصمم والبكم والعمى في حال واحدة ووقت واحد كأنها صفة واحدة ، ولو حصل بعضها دون بعض لما أفادت أنهم لا يؤمنون .

وتأمل كيف بدأ بذكر الصم في سياق الكلام عن دعوة الإسلام وبيان إعراضهم عن قبولها ، وبدأ بذكر العمى في سياق الكلام عن الحشر ، فيالله العجب من دقائق بلاغة هذا القرآن التي أعجزت البشر ، وكلما عاص غائص في بحارها استفاد شيئًا جديدًا من فرائد الدرر ، فلا تنفد عجائب إعجاز مبانيه ، ولا تنتهي عجائب إعجاز معانيه .

(٤٠) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ  
 أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ؟ (٤١) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ  
 فِيكُشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (٤٢) وَلَقَدْ  
 أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَآخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ  
 يَتَضَرَّعُونَ (٤٣) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا ، وَلَكِنْ قَسَتْ  
 قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٤٤) فَأَمَّا نَسُوا  
 مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَاهُمْ عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ ، حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا  
 أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بِنِقَّةٍ فَأِذَاهُمْ مُبْتَلِسُونَ (٤٥) فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ  
 ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

هذا قول مستأنف أمر الله تعالى رسوله (ص) أن يوجهه إلى المشركين مذكرا إياهم بما أودع في فطرتهم من توحيده عز وجل ليعلموا أن ما تقلدوه من الشرك عارض شاغل يفسد أذهانهم ويخيلاتهم في وقت الرخاء ، وما يخف حمله من البلاء ،

حتى إذا ما نزل بهم مالا يطاق من اللأواء ، وأثار تقطع الأسباب في أنفسهم ضراعة الدعاء ، دعوا الله وحده مخلصين له الدين ( لئن أجبنا من هذه انكوتن من الشاكرين ) وضل عنهم ما كانوا يدعون من الأصنام والأوثان ، وما وضعت رمزاً له من ملك أو إنسان ، لأن هذا دعاء القلب لا دعاء اللسان - ذكركم بهذا بعد تذكيرهم بالمشابهة بين أمم الناس وأمم الحيوان ، وحال من فسدت قواهم الفطرية من الناس ، ولذلك قفى عليه بذكر من تركوا التضرع له تعالى حين اليأس ، وقبل أن يحيط بهم اليأس ، فابتلاهم بالسراء والنعماء ، بعد البأساء والضراء ، فأعقبهم بدل الشكر فرح البطر ، فأخذهم أخذ عزيز مقتدر . قال تعالى :

﴿ قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين ﴾  
قوله تعالى ( أرايتكم ) هو عند جمهور علماء العربية بمعنى ( أخبروني ) والتاء ضمير رفع والكاف حرف خطاب كدبه الضمير لا محل له وتغيير حركته باختلاف الخطاب دون التاء فتظل مفتوحة في المؤنث والمثنى والجمع وقد أطلوا القول في المذاهب والآراء في إعرابه ومعناه في كتب اللغة وبعض كتب التفسير . وأقول إن هذه الصيغة ( أرايتكم ) في خطاب الجمع بالكاف والميم لم تذكر إلا في هذه الآية وفي الآية الآتية بعد بضع آيات وذكرت في خطاب المفرد بالكاف في قوله تعالى من سورة الاسراء ( أرايتك هذا الذي كرمتم على ) الخ وليس في هذه الآية استفهام في الجملة الشرطية ولكن المفسرين قدروا فيها استفهاماً محذوفاً . قال البيضاوي كغيره والمعنى أخبرني عن هذا الذي كرمتم على بأمري بالسجود له لم كرمته على ؟ وجعل قوله بعد ذلك ( لئن أخرتني إلى يوم القيامة ) الخ كلاماً مبتدأ .

وقد استعمل أرايت وأرايتم - بدون كاف - مثل هذا الاستعمال في أكثر من عشرين آية أكثرها قد صرح فيه بعدها بالاستفهام فمنه في جملة غير شرطية قوله تعالى ( ٢٥ : ٤٣ ) أرايت من اتخذ إلهه هواه أفانت تكون عليه وكيلاً ؟ ) وقوله ( ٤٦ : ٣ ) قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض ) ومثله الآيات التي في سورة الواقعة . ومنه في الجمل الشرطية ( ٢٦ : ٢٠٥ ) أفرأيت إن متعنهم



سنين ٢٠٦ ثم جاءهم ما كانوا يدعون ٢٠٧ ما أغنى عنهم ما كانوا يمنعون) ومثلها الآيات التي في آخر سورة العلق والآيات التي في آخر سورة الملك . فمن تأمل هذه الآيات كلها لا يظهر له فيها ما قالوه من أن معناها أخبرني وأخبروني إلا بما يأتي من التوجيه ، قال القاضي البيضاوي في ( رأيكم ) استفهام وتعجيب . وقال الراغب في مفرداته لم بعد الإشارة إلى عدة آيات مصدرة بهذا اللفظ : كل ذلك فيه معنى التنبيه . وقد سدد كل منهما وقارب . والذي أراه جامعاً بين الأقوال أن ( رأيكم ) و ( رأيتم ) استفهام عن الرأي أو عن الرؤية التي بمعنى العلم ، وأن الاستفهام في هذا الاستعمال للتقرير ، وأن المراد منه التنبيه والتمهيد ، لما يذكر بعده من نبأ غريب أو عجيب ، أو استفهام تقوم به في المسألة الحجة ، وتدحض الشبهة ، ولولا أن الاستفهام للتقرير ، لما كان لقول الجمهور أنه بمعنى طلب الإخبار وجه وجيه والمفعول الأول لأرأيت أو رأيتم التي تتلوها الجملة الشرطية محذوف يفهم من مضمونها ويقدر بحسب المقام وقد تسد الجملة الاستفهامية مسد المفعولين .

والمعنى : قل أيها الرسول هؤلاء المشركين المكذبين رأيتم أنفسكم كيف تكون حالكم مع من تعبدون - أو رأيتم ما تدعون من دون الله - أي أخبروني عن رأيكم أو عن مبلغ علمكم في ذلك - إن أتاكم عذاب الله الذي نزل عن كان من أقوام الرسل قبلكم ، كالريح الصرصر العاتية ، والصاعقة أو الرجفة القاضية ، ومياه الطوفان المفرقة ، وحرارة الظلة المحرقة ، أو أتاكم الساعة بمقدمات أهوالها ، أو ما يلي البعث من خزيبها ونكاتها ، أغير الله في هذه الحالة تدعون ؟ أم إلى غيره فيها تجأرون ؟ إن كنتم صادقين في دعواكم الوهية هؤلاء الشركاء ، الذين اتخذتموهم أولياء ، وزعتم أنهم فيكم شفعاء ، أو إن كان من شأنكم الصديق فأخبروني أغير الله تدعون إذا أتاكم أحد هذين الأمرين اللذين يحل دونهما الأمرين ؟ وذهب بعض المفسرين إلى كون متعلق الاستخبار محذوفاً تقديره أخبروني إن أتاكم ما ذكر من تدعون لكشفه أخصون غير الله بالدعاء ، كما هو شأنكم وقت الرخاء ؟ أم تخصونه وحده بالدعاء وتنسون ما اتخذتم من الشركاء إذ يضل عنكم من ترجون من الشفعاء ثم أجاب تعالى عنهم مخبراً إياهم عما تقتضيه فطرهم فقال .

﴿ بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون ﴾ أى لا تدعون فى تلك الحالة غيره لا وحده ولا معه ، بل تخصونه وحده بالدعاء ، فيكشف أى يزيل ما تدعونه إلى كشفه إن شاء . لأنه هو القادر عليه دون جميع العباد ، وتنسون ما تشركون به الآن من الشفعاء والأنداد لأن الفزع إليه سبحانه عند شدة الضيق واليأس من الأسباب مركوز فى فطرة البشر ، تنبعث إليه بذاتها كما تنبعث إلى طلب الغذاء عند الجوع مثلاً فلا يذهب به ما يتلقى بالتعليم الباطل من مسائل الدين غالباً إلا من تم فساد فطرته ، وانتهت سفالة طبيئته ، حتى كان كالأعجم ، لا يفهم ولا يفهم ، وإنما مثل تعاليم الشرك مع هذه الغريزة الفطرية كمثل ما كان عند المشركين من أحكام الطعام الباطلة مع غريزة التغذية ، فإنهم كانوا يحرمون بعض الطيبات كالبخائر والسوائب ويبيحون بعض الخبائث كاللينة والدم المسفوح ، فيجنون على غريزة التغذية بأكل هذا والحرمان من ذلك ، ثم يأكلون كل شيء عند الاضطرار ، كذلك يجنون على غريزة التوجه إلى خالقهم وخالق العالم كله بما يتخذون من الأنداد والأولياء والشفعاء الذين يتوجهون إليهم كما يتوجهون إلى الله ويحبونهم كحب الله ، ذلك الحب الذى منشؤه التقديس واعتقاد القدرة على النفع ودفع الضر من غير طريق الأسباب . فإنهم عند الشدة ينسونها ويدعون الله وحده

ولهذا الاعتقاد وما يستلزمه من الحب والتعظيم ثلاث درجات : أسفاهاً وأعرقها فى الجهل أن يعتقد فى شيء من المخلوقات أنه هو الإله الذى ينفع ويضر بذاته فيتوجه إليه ويدعوه ويتضرع إليه حتى عند اشتداد البأس باكياً متضرعاً ، لأن غريزة الإيمان بالسلطة الغيبية حصرت عنده فى هذا المخلوق أو هذه المخلوقات كما تلقى عن قومه وهو لا يفكر فى كون ذلك معقولا أو غير معقول ، ويلى هذه الدرجة أن يعتقد أن الإله نفسه قد حل فى بعض المخلوقات واتحد بها كما تحل الروح فى البدن وتدبره فيكونان بذلك شيئاً واحداً ، والفصل بين هذه الدرجة وما قبلها هو أن هذه مفرغة فى قالب من النظريات الفلسفية ، مزينة بحلى وحلل من التخيلات الشعرية ، وتلك ساذجة غفل من الفلسفة الجدلية عطل من المزيينات الخالية . ويشتركان فى أن منتحليهما يعبدون ذلك المخلوق المدرك بالحواس ويدعونه تضرعاً وخفية حتى عند اشتداد الكرب واليأس

ووراءها الدرجة الثالثة التي هي أرق درجات الشرك إذ هي أرقها وأضعفها وهي أن يعتقد أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء القادر على كل شيء المتصرف في كل شيء ولا يستطيع أحد من دونه شيئاً ، ولا يكن له وسطاء بينه وبين عباده يقر بوجههم إليه زلفى ويشفعون لهم عنده فهو لأجلهم يعطى ويمنع ، ويضر وينفع ، ويغفر ويرحم ، ويوجد ويعلم وهذه هي الدرجة التي ارتقت إليها وثنية مشركى قريش ، فقد حكى الله تعالى عنهم في كتابه أنهم يقولون بأنه هو الخالق لكل شيء الذى بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ، وأنهم يقولون فيما اتخذوه من دونه من الأولياء ( ما عبدتهم إلا ليقر بونا إلى الله زلفى \* هؤلاء شفعاؤنا عند الله ) فلما كانوا يعتقدون أن لهم تأثيراً ووساطة في أفعال الله تعالى - كدفع الضر وجلب النفع - يدعونهم ويعظمونهم لأجلها ، كان دعاؤهم وتعظيمهم إياهم عبادة إذ لا معنى للعبادة إلا هذا ولما كانوا عندهم غير مستقلين بذلك من دون الله ، وكان الله تعالى - بزعمهم - غير فاعل ذلك بمحض إرادته الأزلية من دون شفاعتهم ووساطتهم سمووا شركاء الله

وأما التوحيد الخالص فهو الإيمان الجازم بأن الله يفعل ما يشاء ويختار بمحض إرادته الأزلية المنزهة عن تأثير الحوادث فيها ، وأن جميع الخلق مسخرون بإرادته وتديره ، خاضعون لسننه وتقديره ، لا يملك أحد منهم لنفسه ولا لغيره شيئاً إلا في دائرة الأسباب التي جعلها بينهم شرعاً ، وأن الوساطة بين الله تعالى وعباده محصورة في تبليغ رسالته إليهم دون تصرفه فيهم ، وأن شفاعة الآخرة لله وحده ، يأذن لمن شاء إذا شاء بما شاء من الدعاء لمن يشاء ممن ارتضى . ومن دلائل ذلك قوله تعالى خاتم رساله ( ليس لك من الأمر شيء - قل إن الأمر كله لله - قل لأملك لنفسى نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله - إنك لاتهدى من أحبيت ولكن الله يهدى من يشاء - قل إني لأملك لكم ضراً ولا رشداً \* قل إني لن يجيرنى من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحداً \* إلا بلاغا من الله ورسالاته .. قل لله الشفاعة جميعاً - من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء - ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) الخ

ولما كانت تلك الوساطة الشركية وهمية لا أثر لها في الوجود وإنما هي تقاليد

( الأنعام س ٦ ) عذاب الاستئصال والساعة مما لا يكشفه الله تعالى ٤١١ :

موروثة كان أولئك الأذكىاء جديرين بأن ينسوها إذا جد الجد وعظم الخطب ، كالحالتين اللتين ذكرهما الله تعالى في هذه الآية أو مادونهما كالحالة التي بينها الله تعالى في قوله ( ٢٩ : ٦٥ ) فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون ) وقوله ( ٣١ : ٣١ ) وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور ) ومثلها في سورة يونس وقال تعالى في سورة الاسراء ( ١٧ : ٦٧ ) وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاهم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً ) فسروا الضلال هنا بالنسيان فهو بمعنى الآية التي نفسرها ، وأما ضلال آلهتهم عنهم في الآخرة فقد ذكرت في آيات كثيرة في سور متفرقة ، ويراد ببعضها غيبتها عنهم بعدم وجودها معهم هنالك وحرمانهم مما كانوا يرجون من شفاعتها ، لا غيبتها عن قلوبهم وخواطرم كما هو المراد هنا ، وروى عن بعض المفسرين أن المراد بنسيانهم إياها جمعها بمنزلة المنسى بعدم دعائها فقد ذكر الرازي في النسيان قولين قال ( الأول ) قال ابن عباس المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لا تضر ولا تنفع ( الثاني ) قال الزجاج يجوز أن يكون المعنى أنكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن لأنه : قال يعرضون عنه إعراض الناسي اه أقول لم ينقل ابن جرير ولا ابن كثير في تفاسيرهما ولا السيوطي في الدر المنثور شيئاً في الآية عن ابن عباس ولا الحسن ولا غيرهما من مفسري الصحابة والتابعين .

وقد استشكل المفسرون ما دلت عليه الآية من جواز كشف عذاب الاستئصال وعذاب الساعة عن المشركين بدعائهم لمخالفتهم لما عرف من سائر النصوص مع قوله تعالى ( وما دعاء الكافرين إلا في ضلال ) وأجيب بأن ما مضت به سنته تعالى في الأمم وما دلت عليه النصوص إنما يدل على عدم وقوع هذا الكشف لأعلى عدم جوازه وقد علق كشف ذلك هنا بمشيئته تعالى ، فهو يقول إنه يكشف ذلك إن شاء ، لأن مشيئته نافذة حتى في كشف عذاب الاستئصال وأهوال الساعة وهما النوعان اللذان لا تتعلق قدر الخلقين الموهوبة لهم من الله تعالى بشيء من أمرهما لأنهما فوق الأسباب التي سخرها الله تعالى لخلقه ، ولكنه تعالى لا يشاء ذلك لأنه ينافي حكيمته

وتقديره الذي جرت به سنة في الأمم ، ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد باتيان عذاب الله ظهور أماراته ومقدماته وبالساعة القيامة الصغرى أى الموت بظهور علاماته ، ونزول سكراته ، والإيمان يقبل قبل وصول عذاب الاستئصال إلى مستحقه بالفعل وقبل بلوغ الروح الخلقوم من المحتفر ، وقيل : إن بعض كرب الساعة تكشف حتى عن الكفار ككرب طول الوقوف بالشفاعة العظمى ، ولكن هذا لا يصح جواباً لأنه لا يكون بدعائهم .

ومن مباحث اختلاف الأداء في القراءة أن نافعاً قرأ - رأيت وأرأيت - بكاف وبغير كاف في جميع القرآن بتسهيل الهمزة الثانية بأن جعلها بين الهمزة والألف ، وقرأ الكسائي بحذفها والباقون باثباتها ، وهي لغات للعرب معروفة ، ومن شواهد حذف الهمزة ( سل بنى إسرائيل ) أصلها : أسأل . ومنها في الشعر :  
إن لم أقاتل فالبسوفى برقاً \* أصله فالبسوفى .

﴿ وقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون ﴾ أقسم الله تعالى لرسوله (ص) أنه أرسل رسلاً قبله إلى أمم قبل أمته فكانوا أرسخ من قومه في الشرك وأشد منهم إصراراً على الظلم فإن قومه يدعون الله تعالى وحده عند شدة الضيق وينسون ما اتخذوه من دونه من الأولياء والانداد ، وأما تلك الأمم فلم تلن الشدائد قلوبهم ولم تصالح ما أفسد الشيطان من فطرتهم .

الأخذ بالبأساء والضراء عبارة عن إنزالها بهم ، وأخذ الشيء يطلق على حوزة وتحصيله بالتناول ، والملك أو الاستيلاء والقهر وقد يسند هذا إلى الأسباب غير الفاعلة المريدة كقوله تعالى ( أخذته العزة بالإثم - فأخذهم الطوفان - فأخذهم العذاب - فأخذتهم الصيحة .. الصاعقة .. الراجفة ) والبأساء اسم يطلق على الحرب والمشقة والبأس الشدة في الحرب والخوف في الشدة والعذاب الشديد والقوة والشجاعة ، والبؤس والخضوع والفقر كذا في لسان العرب وقال الراغب البؤس والبأس والبأساء الشدة والمكروه إلا أن البؤس في الفقر والحرب أكثر والبأس والبأساء في النكابة وأورد الشواهد على ذلك والضراء فعلاً من الضر - وهو ضد النفع وتطلق على السنة أى الجذب والأذى وسوء الحال حسياً كان أو معنوياً - كالسرء من السرور وهي ضدها التي

تقابلها كالنعاء وأما الضر فيقابلة النفع ، وفسر ابن جرير البأساء بشدة الفقر والضيقة في المعيشة والضرء بالاسقام والعلل العارضة في الأجسام ، ونقل نحوه الرازي عن الحسن ، وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير أن البأساء خوف السلطان وغلاء السعر ، والأقوال في الكامتين متقاربة والفرق بينهما - كما أفهم - أن البأساء ما يقع في الخارج من الأمور الشديدة الوقع على من يمسه تأثيرها كالحرب الحاضرة الآن فإن وقعها أليم شديد على من أصيبوا بفقد أولادهم أو تخريب بلادهم أو ضيق معاشهم ، وأما الضرء فهي كل ما يؤلم النفس الماشدداً سواء كان سببه نفسياً أو بدنياً أو خارجياً - فعلى هذا تكون البأساء من أسباب الضرء ، وقالوا إنهما جاءتا على وزن حمراء ولم يرد في مذكرهما وزن أحمر صفة بل ورد اسم تفضيل ، والتضرع إظهار الضراعة بشكاف أو تكثر وهي الضعف أو الذل والخضوع .

ومعنى الآية : نقسم أننا قد أرسلنا رسلاً إلى أمم من قبلك فدعوهم إلى توحيدنا وعبادتنا فلم يستجيبوا لهم فأخذناهم أخذ ابتلاء واختبار بالبأساء والضرء ليكون ذلك معداً لهم للإيمان لما يترتب عليه بحسب طباع البشر وأخلاقهم ، من التضرع والجوار بالدعاء لربهم إذ مضت سنتنا بجعل الشدائد مربية للناس ، بما ترجع المغرورين عن غرورهم ، وتكف الفجار عن فجورهم ، فما أجدرها بارجاع أهل الأوهام ، عن دعاء أمثالهم من البشر وما دونهم من الأصنام ، ولكن من الناس من يصل إلى غاية من الشرك والفسق ، لا يزيلها بأس ولا يزلها بؤس ، فلا تنفع معهم العبر ، ولا تؤثر فيهم الغير ، وكان أولئك الأقوام منهم ، ولذلك قال تعالى فيهم .

﴿ فلولوا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ جعل ابن جرير لولاً هنا للمحضيض بمعنى هلا ، وجعلها الجمهور نافية ، أي فهلا تضرعوا خاشعين لنا نائبين إلينا عند ما جاءهم البئس من عذابنا فرأوا بوادره ، وحذروا أو آخره ، لتكشفه عنهم قبل أن يحيط بهم ؟ أو فما خشعوا ولا تضرعوا إذ جاءهم بأسنا ﴿ ولكن قست قلوبهم ﴾ فكانت أفسى من الحجر ، إذ لم تؤثر فيها النذر ، ﴿ وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ﴾ من الكفر والمعاصي بما يوسوس اليهم من تحسين الثبات على ما كان عليه آبائهم



وأجندادهم ، وتقبيح الطاعة والانقياد إلى رجل منهم لا مزية له عليهم . وقد فصلنا القول من قبل في تزيين أعمال الناس اليهم وما ينسب منها إلى الشيطان لقبحه وما ينسب إلى الله تعالى لأنه تعبير عن خلقه وتقديره وسننه في عبادة ، وما يحسن إسناده إلى المجهول ، فيراجع في تفسير ( زين للناس حب الشهوات ) من جزء التفسير الثالث ( ص ٢٣٨ )

﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ أي فلما أعرضوا عما أنذروهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوه أو جعلوه كالمسحوق في عدم الاعتبار والاتعاظ به لإصرارهم على كفرهم ، وجودهم على تقايد من قبلهم . بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء من أنواع سعة الرزق ورخاء العيش وصحة الأجسام ، والأمن على الأنفس والأموال ، كما قال تعالى في قوم موسى ( ٧ : و ١٦٨ ) وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون ) فلم يتربوا بالنعم ، ولا شكروا النعم ، بل أفادتهم النعم فرحاً وبطراً ، كما أفادتهم الشدائد وقسوة وإشراقاً حتى إذا فرحوا بما أوتوا ﴿ منها ﴾ ، وفسقوا عن أمر ربهم بطراً وغروراً بها ﴿ أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون ﴾ أي أخذناهم بعذاب الاستئصال حال كوننا مباغتين لهم أو حال كونهم مبغوتين إذا فجأهم على غرة من غير سبق أمانة ولا مهال للاستعداد أو للهرب فإذا هم مبلسون أي متحسرون يأسون من النجاة ، أو هالكون منقطعة حججهم والابلاس في اللغة اليأس والقنوط من الخير والرحمة ، والتحير والدهشة ، وانقطاع الحجة ، والسكوت من الحزن أو الخوف والغم ، واستشهدوا له بقول العجاج :  
يا صاح هل تعرف رسماً مكرساً      قال نعم أعرفه ، وأبلساً

ولقولهم : أبليت الناقة إذا لم ترغ من شدة الضبعة ، وهي بالتحريك شدة شهوة الفحل . يقال ضبعت الناقة ضبعاً ( من باب فرح )

والآية تفيد أن البأساء والضراء ، وما يقابلهما من السراء والنعماء مما يترجى ويتهدب به الموفقون من الناس وإلا كانت النعم ، أشد وبالاً عليهم من النقم وهذا ثابت بالاختيار ، فلا خلاف في أن الشدائد مصلحة للفساد وأجدر الناس بالاستفادة من

الحوادث المؤمن ، كما ثبت في حديث صهيب مرفوعاً في صحيح مسلم « عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله له خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن ، إن أصابته سرّاء شكر فكان خيراً له . وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » وقد بينا وجه الاستفادة المؤمن من الشدائد في تفسير الآيات التي نزلت في شأن غزوة أحد من سورة آل عمران ، وهالك بعض مارووه في ذلك من الآثار ، قال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية : « قال الحسن البصري من وسع الله عليه فلم ير أنه يتمكر به فلا رأى له ومن قتر عليه فلم ير أنه ينظر له فلا رأى له ثم قرأ ( فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ) الآية قال الحسن مكر بالقوم ورب السكبة : أعطوا حاجتهم ثم أخذوا ، رواه ابن أبي حاتم . وقال قتادة بغت القوم أمر الله وما أخذ الله قوماً قط إلا عند سكرتهم وغررتهم ونعمتهم فلا تغتروا بالله فإنه لا يغتر بالله إلا القوم الفاسقون ، رواه ابن أبي حاتم أيضاً . وقال مالك عن الزهري ( فتحنا عليهم أبواب كل شيء ) قال رخاء الدنيا وسترها : وقد قال الامام أحمد حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا رشدين بن سعد أبو الحجاج المهري <sup>(١)</sup> عن حرملة بن عمران التميمي بن عقبة عن مسلم عن عقبة بن عامر عن النبي ( ص ) قال « إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فإنما هو استدراج » <sup>(٢)</sup> ثم تلا رسول الله ( ص ) ( فلما نسوا ما ذكروا به ) الآية ورواه ابن جرير وابن أبي حاتم من حديث حرملة وابن لهيعة عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر به : وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن عمار حدثنا عراك ابن خالد بن يزيد حدثني أبي عن ابراهيم بن أبي عبلة عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ( ص ) كان يقول « إذا أراد الله بقوم اقتطاعاً فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانة ( حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون ) » كما قال ( قطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ) ورواه أحمد وغيره . اهـ

( ١ ) رشدين بوزن غسيلين وهو ضعيف سيء الحظ

( ٢ ) لفظ الجامع الصغير « إذا رأيت الله تعالى يعطي العبد من الدنيا ما يحب وهو مقيم على معاصيه فإنما ذلك منه استدراج » وعزاه إلى أحمد والطبراني والبيهقي وعلم عليه بالحسن



وسيعاد هذا البحث في تفسير سورة الأعراف ٧: ٩٣ و٩٨ وغيرها مما في معناها ومن مباحث اللفظ النحوية أن إذا من قوله (فاذا هم مبلسون) هي التي يسمونها الفجائية لإفادتها ترتب ما بعدها على ما قبلها فجأة وهي حرف عند الكوفيين، وظرف زمان أو مكان عند البصريين (قولان) منصوبة بخبر المبتدأ، فالمعنى عليه هنا أنهم أبلسوا في مكان إقامتهم أو في زمانها، على أن الفاء وحدها تفيد التعقيب وهو ترتب ما بعدها على ما قبلها من غير فاصل، ولكن الفرق بين « فهم مبلسون » وبين « فاذا هم مبلسون » عظيم، لا يخفى على ذى ذوق سليم؛ فذاك خبر مجرد، وهذا تمثيل لمعنى مؤكد محدد.

﴿ فقطع دابر القوم الذين ظلموا ﴾ أى فهلك أو أهلك القوم الذين ظلموا أنفسهم بشكذب الرسل والإصرار على الشرك وأعماله واستئصالوا فلم يبق منهم أحد، كفى عن ذلك بقطع دابرهم وهو آخر القوم الذى يكون فى أدبارهم، وقيل دابرهم أصلهم وهو مروي عن السدى من المفسرين والأصمعى من نقلة اللغة، والأول أظهر، والمعنى على القولين واحد، ووضع المظهر الموصوف بالموصول موضع المضمحل للشعار بعلة الإهلاك وسببه وهو الظلم، ولا بد من زهوق الباطل فظهور الحق.

﴿ والحمد لله رب العالمين ﴾ أى والثناء الحسن فى ذلك الذى جرى من نصر الله تعالى لرساله باظهار حججهم، وتصديق نذرهم، وإهلاك المشركين الظالمين وإراحة الأرض من شرهم وظلمهم، ثابت ومستحق لله رب العالمين المدبر لأموارهم المقيم لأمر اجتماعهم، بحكمته البالغة، وسننه العادلة. فهذه الجملة بيان للحق الواقع من كون الحمد والثناء على ذلك مستحق لله تعالى وحده، وإرشاد لعباده المؤمنين، يذكركم بما يجب عليهم من حمده على نصر المرسلين المصالحين، وقطع دابر الظالمين المفسدين، وحده فى عاقبة كل أمر، وخاتمة كل عمل. كما قال فى عباده المتقين ( وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ) وسواء كان ذلك الأمر الذى تم من السراء أو الضراء. فان المتقين فى كل منهما عبرة وفائدة. ونعمة ظاهرة أو باطنة.

(٤٦) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ (٤٧) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ ؟ (٤٨) وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ ، فَتَنْ آمَنْ وَاصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٤٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

إن القول في مناسبة هذه الآيات لما قبلها كاقول فيما قبلها سواء ، فهي ضرب من ضروب الدعوة إلى التوحيد والرسالة بوجه آخر من وجوه الاحتجاج ، قال تعالى

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ ﴾ أى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين بك وبما جئت من التوحيد والهدى أرايتم ماذا يكون من شأنكم مع آلهتكم الذين تدعونهم راجين شفاعتهم إن أصمكم الله تعالى فذهب بسمعكم ، وأعماكم فذهب بأبصاركم ، وختم على قلوبكم وألبابكم التي هي مراكز الفهم والشعور والعقل من أنفسكم ، فأصبحتم لا تسمعون قولاً ولا تبصرون طريقاً ، ولا تعقلون نفعاً ولا ضرراً ، ولا تدركون حقاً ولا باطلاً - من إله غير الله يأتاكم بذلك ، أو بما ذكر مما أخذ الله منكم ؟ أى لا إله غيره فيقدر على إتيانكم به ، ولو كان ما اتخذتم من دونه من الأنداد والأولياء آلهة لقدروا على ذلك ، وإذا كنتم تعلمون أنهم لا يقدرُونَ فلماذا تدعونهم والدعاء عبادة

لا يكون إلا للاله القدير ؟ ﴿ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ ﴾ أى انظر كيف تنوع الحجج والبيئات الكثيرة ونجعلها على وجوه شتى ليتذكروا ويقتنعوا ، فينبهوا ويرجعوا ، ثم هم يعرضون عنها ، ويتجنبون التأمل فيها ، يقال صدف عن الشيء صدفاً وصدوفاً إذا عرض إعراضاً شديداً ، قيل إنه مأخوذ من صدفة الجبل أى جانبه ومنقطعه . والعطف بهم يفيد الاستبعاد لأن تصريح الآيات والدلائل

سبب غاية الاقبال ، فكان من المستبعد في المعتاد والمعقول أن يترتب عليه منتهى الاعراض ، وقد سبق مثل هذا في أول السورة . ويليه في أوائلها الكلام في إعراضهم عن الآيات ، وقد فصلنا القول في تفسيره تفصيلاً .

﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون ﴾  
 أى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الظالمين أرأيتم أنتم أنفسكم كيف يكون شأنكم - أو أخبروني عن مصيركم - إن أتاكم عذاب الله الذي مضت سنته في الأولين ، بانزاله بأمثالكم من المكذبين المعاندين ، مباغتاً ومفاجئاً لكم - أو إتيان مباغتة - فأخذكم على غرة لم تتقدمه أمانة تشعركم بقرب نزوله بكم ، أو أتاكم ظاهراً مجاهراً - أو إتيان جهرة - بحيث ترون مبادئه ومقدماته أبصاركم ، هل يهلك به إلا القوم الظالمون منكم ، وهم المصرون على الشرك وأعماله عناداً وجهوداً ، إذ مضت سنته تعالى في مثل هذا العذاب أن ينجي منه الرسل ومن تبعهم من المؤمنين ، فكأنه قال لا يهلك به غيركم ، وإنما تكون بظلمكم لأنفسكم وجنائتكم عليها .  
 وقد ظن بعض المفسرين أن هذا من العذاب الذي يكون عاماً يؤخذ فيه غير الظالم بحريرة الظالم كالمصائب التي تحل بالأمة من جراء ظلمهم وفجورهم الذي يفضي إلى ضعفهم والاعتداء على استقلالهم ، أو إلى نفشى الأمراض أو الحجاات فيهم فتكافوا في تفسير الآية تكلفا يصححون به ظنهم ، فزعموا أن هلاك غير الظالم بهذا العذاب لا ينافي الحصر لأنه يكون عذاباً في الظاهر فقط وأما في الباطن والحقيقة فهو سعادة لما يترتب عليه من الثواب والدرجات الرفيعة ، ومن أشهر هؤلاء الظالمين في الآية غير الحق الرازى والطبرسى . ويدل على ما اخترناه ما ذكر من الجزاء على تكذيب الرسل في قوله تعالى .

﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ﴾ أى تلك سنتنا في إهلاك المكذبين للرسل : ما نرسل المرسلين إليهم إلا مبشرين من آمن وأصلح عملاً بالجزاء الحسن اللائق بهم ، ومنذرين من أصر على الشرك والافساد في الأرض بالجزاء السيئ الذي يستحقونه ﴿ فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ أى فلا خوف

( الأنعام: سن ٦ ) المصلحون لاخوف عليهم ولا حزن والمسكذبون يعذبون ٤١٩

عليهم من عذاب الدنيا الذي ينزل بالجاحدين ، ولا من عذاب الآخرة الذي أعده الله للكافرين ، ولا هم يحزنون يوم لقاء الله تعالى على شيء فاتهم لأن الله تعالى يقيمهم من كل فرع [ لا يحزنهم الفرع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون ] وهم الذين قال فيهم ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة — وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ) ولك أن تقول إن هؤلاء الكلمة لا يحزنون في الدنيا أيضاً مما يحزن منه الكفار والفساق كفوات شهوات الدنيا ولذاتها ، أو لا يكون حزنهم كحزنهم في شدته وطول أمده فاتهم إذا عرض لهم الحزن لسبب صحيح كموت الولد والقريب والصديق أو فقد المال وقلة النصير يكون حزنهم رحمة وعبرة ، مقرونا بالصبر وحسن الأسوة ، لا يضرهم في أنفسهم ولا أبدانهم ، ولا يغير شيئاً من عاداتهم وأعمالهم . فالإيمان بالله يعصمهم من ارهاق البأساء والضراء ، ومن بطر السراء والنعماء ، عملاً بقوله عز وجل ( ٥٧ : ٢١ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ٢٢ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم . والله لا يحب كل مختال فخور )

﴿ والذين كذبوا بآياتنا يمسه العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ أي والذين كذبوا بآياتنا التي أرسلنا بها الرسل يصيبهم العذاب في الدنيا أحياناً ولا سيما عند الجحود والعناد ، الذي يكون من المجموع دون بعض الافراد ، وفي الآخرة على سبيل الشمول والاطراد ، وذلك بسبب فسقهم أي كفرهم وإفسادهم ، فهو لا قد ذكروا في مقابل الذين آمنوا وأصلحوا أنفسهم وأعمالهم ومعاملاتهم ، فالتكذيب يقابل الإيمان والفسق يقابل الإصلاح ، وإن كان أعم منه في اللغة والإصلاح ، فهو يطلق على الكفر والخروج من الطاعة . وفسر ابن زيد الفسق بالكذب هنا وفي كل القرآن وهو تفسير غير مسلم والمس اللبس باليد وما يدرك به ، ويطلق على ما يصيب المدرك مما يسوء غالباً من ضرر وشر وكبر ونصب ولغوب وعذاب الضراء والبأساء . وهذا الاستعمال كثير في القرآن يعد بالعشرات ، ويسند الفعل فيه إلى سبب السوء والالم ، وقد أسند إلى مايسر في مقابلة إسناده إلى مايسوء في قوله تعالى ( ٣ : ١٢٠ إن تمسكم حسنة تسوء وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها ) وفي الآية السابعة عشرة من هذه السورة وقد

تقدم ، وفي قوله تعالى ( ٧٠ : ١٩ ) إن الإنسان خاق هلوغا ٢٠ إذا مسه الشر جزوعا ٢١ وإذا مسه الخير منوعا ٢٢ ( إلا المصلين ) وذكر مس الضر في أواخر سورة يونس ( ١٠ : ١٠٧ ) وقابله بارادة الخير . وقد ورد المس بمعنى الوقاع في سورة البقرة ولم يرد القرآن بمعنى اللبس باليد إلا في قوله تعالى ( ٥٦ : ٨٢ ) لا يمسسه إلا المطهرون ( أى القرآن ، وفسر بعضهم المس بالاطلاع والمطهرين بالملائكة

( ٥٠ ) قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ ، إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ، قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ( ٥١ ) وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ( ٥٢ ) وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ، مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ( ٥٣ ) وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا ؟ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ؟

إن الآيات الأربع التي قبل هذه الآيات قد بينت أركان الدين وأصول العقائد وهي توحيد الله عز وجل والرسالة أو وظيفة<sup>(١)</sup> الرسل عليهم الصلاة والسلام والجزاء على الأعمال وقد جاءت الآيتان الأوليان من هذه الآيات الأربع بعد من مفصلتين لما فيهن من بيان وظيفة الرسل العامة بتطبيقها على خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه وعلى

(١) نستعمل كلمة الوظيفة بمعناها العرفي وهو عمل المرء الدائم الذي تكلفه إياه الدولة وما في معناها فيسمى القضاء وظيفة والكتابة وظيفة وإنما الوظيفة في الأصل الراتب الذي يعطى للعامل أو غيره وهذه التسمية مجازية علاقتها اللزوم .

( الأنعام :س ٦ ) نفى الرسول التصرف فى الـكون وعلم الغيب عن نفسه ٤٢١

آله وإزالة أوهام الناس فيها ومن بيان أمر الجزاء فى الآخرة وكون الأمر فيه لله تعالى وحده على الوجه الذى يزيد عقيدة التوحيد تقريراً وتأكيداً وبياناً وتفصيلاً .  
وذهب الرازى إلى أن هذا من بقية الكلام على قوله ( ٣٨ ) وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ) وما قلناه أظهر . وقد بدئت الآية الأولى بالأمر بالقول على ما علمنا من أسلوب هذه السورة فى بيان المسائل التى يتعلق بها التبليغ فقال عز وجل

﴿ قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ﴾  
أى قل أيها الرسول الذى لم يبعث إلا كما بعث غيره من الرسل مبشراً من أجاب دعوته بحسن الثواب ، ومنذراً من ردها سوء العقاب ، لهؤلاء الكفار المشاغبين لك بغير علم يميزون به بين شؤون الألوهية وحقيقة الرسالة ، الذين يقترحون عليك من الآيات الكونية ما يعلمون أن البشر لا يقدرون عليه ، لأنهم - وإن قالوه تعجبوا - يتوهمون أن الرجل من البشر لا يكون رسولا إلا أن يخرج من حقيقة البشرية ويصير إلهاً قادراً على ما لا يقدر عليه البشر ، وعالماً بكل ما يعجز عن علمه البشر ، وإن لم يكن من موضوع الرسالة التى عهد إليه أمر تبليغها - أو يصير ملكاً من الملائكة فى متعلق قدرته ومتناول علمه لأن أمر الرسالة فى خيالهم ينافى البشرية التى حقرها فى أنفسهم جهلهم وسوء حالهم وفساد أعمالهم قل لهؤلاء لا أقول لكم عندى خزائن الله أتصرف ، أخزنه وأحفظه فيها من أرزاق العباد وشؤون الخلق بعمى الخزونات فإلخزائن جمع خزينة أو خزانة وهى ما يخزن فيها الشيء من يريد حفظه ومنع غيره من التصرف فيه ( والله خزائن السموات والأرض ) يتصرف فيها كما يشاء ، ولا يقدر أحد من خلقه على التصرف فى شيء منها إلا ما أعطاه تعالى إياه ، وممكنه من التصرف فيه والتصرف بما يعطى من الخزانة لا يكون متصرفاً فى الخزانة نفسها ، فالمستخدمون عند الملك أو الرجل الغنى يعطون أجورهم من خزانته فيتصرفون فيها دون الخزانة ، وجميع الأحياء العاملين يتصرفون بما يعطيهم الله تعالى من خزائن الموجودات ، كل بحسب ما أوتى من الاستعداد فى دائرة ارتباط الأسباب بالمسببات ، ولا يقدر أحد منهم أن يتجاوز إلى ذلك ما لم يؤت به ولم يصل إليه استعداد ، فالتصرف المطلق فى كل شيء ، إنما هو الله القادر على كل شيء ، وليس من موضوع الرسالة أن يكون الرسول - المبلغ عن



الله تعالى أمر دينه ، قادراً على ما لا يقدر عليه البشر من التصرف في المخلوقات بالأسباب فضلاً عن التصرف الذاتي بغير سبب الذي طلبه المشركون منه ، وجعلوه شرطاً للإيمان له ، كتفجير الينابيع والأنهار من أرض مكة وإيجاد الجنات والبساتين فيها ، وإسقاط السماء عليهم كسفاً ، والإتيان بالله والملائكة قبيلاً ، وغير ذلك مما افترحوه وحكاه الله تعالى عنهم في سورة الإسراء وغيرها .

بدأ بنفي القدرة على التصرف فيما ليس من شأن البشر التصرف فيه لعدم تسخير الله تعالى إياهم بأقدارهم على أسبابه . وثنى بنفي علم الغيب الخاص بالله تعالى فقال ( ولا أعلم الغيب ) أي ولا أقول لكم إنى أعلم الغيب وهو ما حجب الله علمه عن الناس بعدم تمكينهم من أسباب العلم به ككونه مما لا تدركه مشاعرهم الظاهرة ولا الباطنة لأنها لم تتحاق مستعدة لإدراكه ولا طرق الاستدلال عليه ، أو لأنها مستعدة له بالقوة غير متمكنة من أسبابه بالفعل كعالم الآخرة ، فالغيب من جنس المعلومات كخزائن الله من جنس المقدورات ، يراد بهما ما اختص بالله تعالى فلم يكن عباده من علمه والتصرف فيه ، أى لم يعطهم القوى ولم يسخر لهم الأسباب الموصلة إلى ذلك .

والغيب قسمان : غيب حقيقى مطلق وهو ما غاب علمه عن جميع الخلق حتى الملائكة وفيه يقول الله عز وجل ( قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله ) وغيب إضافي وهو ما غاب علمه عن بعض المخلوقين دون بعض كالذى يعلمه الملائكة من أمر عالمهم وغيره ولا يعلمه البشر مثلاً ، وأما ما يعلمه بعض البشر بتمكينهم من أسبابه واستعمالهم لها ، ولا يعلمه غيرهم لجهاضم بتلك الأسباب أو عجزهم عن استعمالها ، فلا يدخل فى عموم معنى الغيب الوارد فى كتاب الله ، وهذه الأسباب منها ما هو علمي كاللآلئ العقلية والعلمية ، فإن بعض علماء الرياضيات وغيرها يستخرجون من دقائق المجهولات ما يعجز عنه أكثر الناس ، ويضبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثواني قبل وقوعه بالألوف من الأعوام ، ومنها ما هو على كالتعرف الموائى أو اللاسلكى الذى يعلم المرء به بعض ما يقع مافى أقاصى البلاد وأجواز البحار التى بينه وبينها ألوف من الأميال ، ومنها ما قد يصل إلى حد العلم من

الادراكات النفسية الخفية كالفراشة والالهام - وأكثر هذا النوع من الانكشاف لوائح تلوح للنفس لا تجزم بها إلا بعد وقوعها - فما يصل منها إلى حد العلم الذي يجزم به صاحبه لاستكمال شروطه يشبه ما ينفرد بأدراكه بعض الممتازين بقوة الحاسة كزرقاء اليمامة التي كانت ترى على بعد عظيم ما لا يراه غيرها ، أو بقوة بعض المدارك العقلية كالعلماء الذين أشرنا إليهم آنفاً ، وأظهر شروط هذا النوع من الادراك قوة الاستعداد الفطرية في النفس لذلك وتوجه النفس إلى المدرك توجهاً قوياً لا يعارضه اشتغال قوى غيرها من المدركات . وكثيراً ما يقع هذا في حال مرض عصبي أو انفعال نفسي قوى يحصرهم النفس كله فيه . وقد تقدم في تفسير ( ٩ ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ) من هذه السورة في هذا الجزء كلام نفيس في هذه الادراكات الخفية الخاصة ، ومن الناس من يعدها من خوارق العادات لخفاء أسبابها عنه ، ويرده أنها مما يكثر ويتكرر حتى صار معتاداً من أهله الكثيرين المختلفين في الملل والنحل والأخلاق والآداب ، وما كان كذلك لا يكون من الخوارق كما قال محيي الدين بن العربي ، ولكننا مع هذا نقول إن بعضه يصح أن يسمى كرامة كما يعلم من تفسيرنا للآية التاسعة من هذه السورة

فان قيل قد علمنا أن الرسالة الالهية لا تتوقف على إقدار الرسول على التصرف في المخلوقات من غير طريق الأسباب التي سخرها الله للناس لأن موضوعها علمي تعليمي فهي عبارة عن تبليغ ما علمه الله للرسول بوحيه إليه وليس من موضوعها تغيير شيء من خلق ، ولذلك لم يعط الله تعالى أحداً من رسله قدرة على هداية أحد بالفعل . قال تعالى لخاتم رسله ( ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء - وقال له - إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ) ولو كان لهم شيء من التصرف في الخلق لجعله نوح نبي الله في هداية ولده ، وإبراهيم خليل الله في هداية أبيه آزر ، ولكن علم الغيب من موضوع الرسالة فان أصل موضوعها رؤية الملائكة والتلقى عنهم وذلك من عالم الغيب الذي أمرنا بالإيمان به اتباعاً للرسول (ص) الذي رأى بعينه وسمع بأذنيه ووعى بقلبه ، وقد أثبت تعالى علم الغيب المتعلق بالرسالة للرسول عليهم السلام فقال في آخر سورة الجن ( ٧٢ : ٢٦ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً ٢٧



إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ٢٨ ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا ) فكيف أمر رسوله أن يتنصل في هذه الآية من ادعاء علم الغيب ، وأن يستدل على ذلك بعد نفي التصرف بقوله في أواخر الأعراف ( ٧ : ١٨٨ قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء ، إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون ) ؟

نقول ( أولا ) ان ما يظهر الله تعالى عليه الرسل هو من الغيب الاضافى لا الحقيقى المطلق الذى لم يؤت أحداً من خلقه الاستعداد لعلمه ، و ( ثانياً ) إن اظهره تعالى إياهم على شيء خاص من هذا الغيب لا يجعل ذلك داخلا في علومهم الكسبية فان الوحي ضرب من العلم الضرورى يجده النبي في نفسه عند ما يظهره الله تعالى عليه فإذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا سيلة كسبية إليه كما يعلم مما ورد في فترات الوحي وهو مقتضى الاجماع على أن النبوة غير مكتسبة . نعم قد يكون توجه قلب الرسول إلى الله تعالى عند بعض الحوادث مقدمة لنزول الوحي في الحكم الذى استشرف له وتوجه إلى الله تعالى ليبينه له كما يرشد إليه قوله تعالى ( ٣ : ١٤٣ قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ) الخ وكذلك رؤية نبينا (ص) للملك على هيئته التى خلقه الله عليها مرتين ، هى خصوصية لا يعد مثلها من علوم الرسل الكسبية . وأما رؤية الملك متمثلا بصورة بشر أو جسم آخر فهو سبب عام لرؤيته ولكنه لا يتمثل إلا لأمر عظيم ، أو آية لنبي أو صديق

فعلم مما قرناه أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يعطوا علم الغيب بحيث يكون إدراكه من علومهم الكسبية ، كما أنهم لم يعطوا قوة التصرف في خزائن ملك الله وهى ما لم يمكن البشر من أسبابه فيكون من أعمالهم الكسبية ، ولا أعطاهم إياه أيضاً على سبيل الخصوصية ، كما أظهرهم على بعض الغيب الذى هو موضوع الرسالة . ونفى ادعاء الرسول لكل من الأمرين يتضمن التبرؤ من ادعاء الالهية - كما قيل - أو ادعاء شيء من صفات الإله وهو أولى ويستتزم الأول - لأن كلا منهما خاص بالإله الذى هو على كل شيء قدير وبكل شيء عليم ، وقدرته وعلمه صفتان ذاتيتان

له ، ويتضمن بيان جهل المشركين بحقيقة الإلهية ، وحقيقة الرسالة إذ كانوا يقترحون على الرسول من الأعمال ، مالا يقدر عليه إلا من له التصرف فيما وراء الأسباب ، ومن الأخبار ما يكون في مستقبل الزمان ، مالا يعلمه إلا من كان علم الغيب صفة له كسائر الصفات ، فقد سأله عن وقت الساعة ، وعن وقت نزول العذاب الذي يورى بهم وعن وقت نصر الله تعالى إياهم عليهم ، وغير ذلك من أمور الغيب وإذا كان الله تعالى لم يؤت الرسل مالم يؤت غيرهم من أسباب التصرف في المخلوقات ومن علم الغيب وكان كل من التصرف بالقدرة الذاتية وعلم الغيب خاصاً به عز وجل يستحيل أن يشاركه غيره فيه ، فمن أين جاءت دعوى التصرف في الكون وعلم الغيب لمن هم دون الرسل منزلة وكرامة عند الله تعالى من المشايخ المعروفين وغير المعروفين حتى صاروا يدعون من دون الله تعالى لما عز نياله بالأسباب والسنن الإلهية « والدعاء هو العبادة » كما صح عن النبي عليه الصلاة والسلام ؟ وقد قال المفسرون : إن نفي النبي (ص) لذين عن نفسه هو عبارة عن نفي ادعاء الإلهية وبيان لكون ما اقترحوه عليه مما لا يقدر عليه غير الله تعالى ، فضلال المشركين في فهم الرسالة وجعلهم إياها شعبة من الربوبية لا يزال منتشراً في أذهان الناس ، حتى بعض المؤمنين باسم القرآن المتبركين بجلد مصحفه وورقه وبالتغني به في المآتم وغيرها ، الجاهلين بما أنزل لبيانه من توحيد الله تعالى وشؤون ربه وألوهيته ومن حقيقة الرسالة ووظيفة الرسل ومن معنى الجزاء على العقائد والأعمال - دعي مادون هذه الأصول الثلاثة من أمور الدين - إذ نرى بعض هؤلاء المعبودين في عرفهم وعرف الناس من أتباع القرآن يدعون التصرف في خزائن الله وعلم الغيب لمن دون الرسل كما قلنا آنفاً .

ومن مباحث البلاغة في قوله ( ولا أقول لكم إني ملك ) أنه أعاد فيه « لا أقول لكم » ولم يعدها في نفي علم الغيب ، ونسكتة ذلك أن نفي علم الغيب ونفي التصرف في خزائن الله يؤلفان التبرؤ من دعوى واحدة هي دعوى الصفات الخاصة بالله تعالى ، وأما نفي ادعاء الملكية فهو شيء آخر فأعيد العامل لإفادة ذلك كأنه قال : إني لا أدعي صفات الإله حتى تطلبوا مني مالا يقدر عليه أو مالا يعلمه إلا الله ولا أدعي ألى ملك وهو دون ما قبله حتى تطلبوا مني ما جعله الله في قدرة الملائكة ولم يجعله من مقدور البشر بل ادعيت

أنى عبد الله ورسوله وإنما وظيفة العبد الطاعة ، ووظيفة الرسول التبليغ ، وعبر عن هذا بقوله ﴿ إن أتبع إلا ما يوحى إلى ﴾ أى ما أفعل من حيث أنا عبد رسول إلا اتباع ما يوحى به إلى من أرسلنى من تبليغ دينه بالتبشير والإنذار والعمل به كما بينت لكم آنفاً - أى فى الآيتين اللتين قبل هذه الآية .

ثم قال عز وجل ﴿ قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون ؟ ﴾ أى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين : هل يستوى أعمى البصيرة الضال عن الصراط المستقيم الذى دعوتكم إليه فلا يميز بين التوحيد والشرك ، ولا بين صفات الله وصفات الخلق ، المقلد فى ضلاله وجهالاته ، لمن لا علم عنده ولا عقل من آباءه وأجداده وذو البصيرة المهتدى إليه ، المستقيم فى سيره عليه ، على بينة وبرهان ، يجعل ما يرى القلب أرواح مما ترى العينان ؟ الاستفهام إنكارى أى لا يستويان كما أن أعمى العينين وبصيرهما لا يستويان ، بل الفرق بين الأولين أقوى وأظهر ، فكأن من أعمى العينين بصير القلب كان من أعلم العلماء وأهدى الفضلاء ، وكأن من بصير العينين أعمى القلب هو أضل من الأنعام ، ولذلك قال مقررأ لهم ( أفلا تتفكرون ) أى فى ذلك فتميزوا بين ضلالة الشرك وهداية الإسلام وتفرقوا بين صفات الرب الإله وصفات الإنسان وتعلقوا بحجة الرسالة مما فى هذا القرآن من أنواع الهداية والعرفان ، وأخبار الغيب التى لم يؤتها إنس ولا جان ، على ما فيه من بلاغة البيان ، والأسلوب البديع الذى لم يعهدوه قبل الآن ، فتى كان فى قدرة مثلى شىء من ذلك ، ولقد لبثت فيكم عمراً من قبله يزيد على الأربعين سنة ، عاطلاً من هذه البلاغة وهذه المعرفة .

هذه الآية حجة من حجج الله تعالى للمستقلين فى هداية الدين ، على المقلدين فيه لا بأئهم ومشايخهم الجاهلين .

ومن مباحث استنباط المذاهب فى الآية أن المعتزلة استدلّت على تفضيل الملائكة على الأنبياء والرسل وناقشهم جمهور الأشاعرة فى ذلك لخالفته لمذهبهم ، وقد قرر الطوفى المسألة فى تفسيره « الاشارات الإلهية ، إلى المباحث الأصولية » عند قوله ( ولا أقول لكم إني ملك ) بقوله : يحتج به من يرى الملائكة أفضل من الأنبياء وقد سبق ذلك ، وتقريره همنا أن الكفار كانوا يعتقدون أن الملك أفضل

من النبي ولذلك طلبوا رؤية الملائكة وأن يرسل إليهم ملك ، ثم ان النبي (ص) أقرهم على هذا الاعتقاد وقال : أنا لا أدعى أنى ملك كما يعتقدون فى الملك ، بل أنا بشر أتبع ما يوحى إلى ، وحينئذ يقال : النبي عليه السلام أقرهم على اعتقاد تفضيل الملك وكل ما أقر النبي عليه السلام عليه فهو حق ، وللخصم منع الأولى . اهـ كلام الطوفى ومراده بمنع الأولى من المقدمة الأولى من القياس التى يسمونها الصغرى وهى أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرهم على التفضيل .

وقرر الزمخشري ذلك فى ضمن تفسير الآية فقال : أى لا أدعى ما يستبعد فى العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله وهى قسمه بين الخلق وأرزاقه وعلم الغيب وأنى من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقربه منزلة منه أى لم أدع إلهية ولا ملكية لأنه ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعدوا دعواى وتستنكروها وإنما أدعى ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة اهـ وقال أحمد بن المنير فى تعقبه له : وهو ينبى على القاعدة المتقدمة فى تفضيل الملائكة على الأنبياء ولعمري إن ظاهر هذه الآية يؤيده فذلك انتهى الفرصة فى الاستدلال بها ، ثم ذكر أن مخالفه أن يجعلها رداً على إنكارهم الشئون البشرية على الرسول ككل الطعام والمشى فى الأسواق ، أن يقال : إنه لم يدع الملكية حتى يستنكر منه ذلك ، وهذه التفرقة بين الرسول والملك لا تستلزم تفضيلاً ، وقد أراد ابن المنير بالقاعدة المتقدمة له ما ذكره فى تفسير ( لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ) وقد قرنا ملخص ما ذكره الزمخشري فيها وما رد به عليه ابن المنير فى تفسيرها وهى فى أواخر سورة النساء من أوائل الجزء السادس .

وقال الرازى فى ذلك . قال الجبائى : الآية دالة على أن الملك أفضل من الأنبياء لأن معنى الكلام لا أدعى منزلة فوق منزلتى ولولا أن الملك أفضل لم يتم ذلك . قال القاضى : إن كان الغرض بما نفى طريقة التواضع فالأقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل ، وإن كان المراد نفى قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل اهـ .

واختار أبو السعود وتبعه الآلوسى ما ذهب إليه ابن المنير . من كون نفى دعوى

الملكية للرد على استنكارهم أكل الطعام والمشى في الأسواق ، وتكليفهم إياه نحو الرقي في السماء وكون هذا لا يقتضى التفضيل فيما هو محل النزاع. قال الآلوسى : وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضى زكريا من أن هذا القول منه ( ص ) من باب التواضع وإظهار العبودية نظير قوله ( ص ) « لا تفضلونى على ابن متى » فى رأى بل هو ليس بشئ كما لا يخفى وقيل : إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين ، وهو من ضيق العطن اه .

وما نقله الآلوسى عن القاضى زكريا لا بد أن يكون غير مانق له الرازى عن القاضى وإذا أطلق القاضى عند متكلمى الأشاعرة كالرازى ينصرف إلى أبى بكر الباقلاني ، والقاضى زكريا عند المتأخرين كالألوسى هو زكريا الأنصارى ، وقد علمت أن القاضى الذى ذكره الرازى جعل إرادة التواضع بنفى الملكية مقتضياً تفضيل الملائكة على الرسل ، وما نقله الآلوسى عن القاضى زكريا ضده .

وقد ذكروا فى هذا المقام الفرق بين الانتقال هنا من نفي دعوى الإلهية إلى نفي دعوى الملكية والانتقال فى آية سورة النساء من عدم استنكاف المسيح من العبودية لله إلى نفي استنكاف الملائكة عنها على طريقة الترقى وقد بين المحققون أن كلا من الانتقالين وقع فى موقعه الذى اقتضته البلاغة فإن مقام الاستنكاف يقتضى أن يكون المتأخر فيه هو الأعلى لئلا يكون ذكره لغواً ومقام نفي الادعاء يقتضى العكس لأن من لا يتجراً على دعوى الإلهية قد يتجراً على مادونها ولا عكس أى أن من لا يتسامى إلى دعوى الملكية لا يتسامى إلى ما فوقها من دعوى الإلهية بالأولى هذا صفوة ما قالوه فى هذه المسألة .

والحق أن ظواهر القرآن الواردة فى الملائكة والرسل تدل على أن الملائكة أفضل من البشر ولعله لولا ذلك لما قال تعالى فى بنى آدم ( وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ) بل لقال على جميع من خلقنا ، ومقتضى ذلك أن خواص الملائكة كالمر بين أفضل من خواص الرسل ولا يتحتم أن يقتضى كون عوام الملائكة أفضل من خواص البشر كالرسل وقد يناهية كون بعض الملائكة مسخرين لمصالح البشر ولكن ليس فى المسألة نص قاطع فى المعنى الذى جعلوه محل الخلاف كما قلنا فى تفسير آية النساء المشار

إليها هنا . وإن نفي هذا وارد في بيان تحقيق معنى الرسالة ووظيفة الرسول ، وكونها لا تستلزم أن يقدر على ما لا يقدر عليه إلا الله أو أن يعلم بكسبه ما لا يعلمه إلا الله ، ولا تستلزم أن يكون من الملائكة يقدر على ما يقدرون ويعلم ما يعلمون ، والأشاعة لا ينكرون تفضيل الملائكة من هذه الجهة وإنما يفضلون الأنبياء عليهم بكثرة الثواب في الآخرة لما احتملوه من المشقة في سبيل الله .. والأولى أن يفوض هذا الأمر إلى الله تعالى ولا يجعل محل القيل والقال إذ لا فائدة لنا في ذلك ، ولا علم لنا بما يترتب على أعمال الملائكة من الجزاء عند الله تعالى .

واستنبطوا من الآية أيضاً أصليين من أصول الفقه وقواعد الشرع . قال الرازي في بيانهما : قوله ( إن أتبع إلا ما يوحى إلي ) ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحى وهو يدل على حكيم :

( الحكم الأول ) أن هذا النص يدل على أنه (ص) لم يكن يحكم من تلقا نفسه في شيء من الأحكام وأنه ما كان يجتهد ، بل جميع أحكامه صادرة عن الوحى . ويتأكد هذا بقوله ( وما ينطق عن الهوى \* إن هو إلا وحى يوحى ) ( الحكم الثانى ) أن نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحى النازل عليه فوجب أن لا يجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحى النازل عليه لقوله تعالى ( فاتبعوه ) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله ( قل هل يستوى الأعمى والبصير ) وذلك لأن العمل بغير الوحى يجرى مجرى عمل الأعمى ، والعمل بالوحى يجرى مجرى عمل البصير ، ثم قال ( أفلا تتفكرون ) والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين وأن لا يكون غافلاً عن معرفته . والله أعلم اه كلامه

أقر الرازي هنا هاتين المسألتين وأيدهما أشد التأييد ولم يحام عن القياس وهو الركن الذى بنى عليه جل فقه أصحابه الشافعية والجمهور حتى كأنه من غلاة الظاهرية ، وقد حررنا هذه المسألة في هذا الجزء من التفسير ( السابع ) عند الكلام على قوله تعالى ( ١٠٤: ٥ ) يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ) بعد كلام في ذلك في الجزء السادس عند تفسير ( ٣: ٥ ) اليوم أكملت لكم دينكم ) ونقول هنا



رداً على المسألتين أن الآية لا تدل على أن النبي (ص) لم يكن يجتهد في الأحكام وأن جميع أحكامه تجب أن تكون بالنص ، فإن هذه الآية مكية نزلت في أوائل الإسلام حيث لا حكومة للإسلام ولا أحكام ، وحيث الدعوة الإسلامية قاصرة على أصول الدين وكمياته وهي التوحيد والرسالة والبعث والجزاء ، والترغيب في الفضائل والعمل الصالح ، والتنفير عن الرذائل وعمل السوء ، ولا حاجة إلى الاجتهاد في شيء من ذلك ويقول مثبتو الاجتهاد له (ص) أن الله تعالى أذن له به عند الحاجة إليه ، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى (١٠٥:٤) إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) أى بما أراك الله فيه نصاً أو دلالة واجتهاداً ، وبيننا في تفسيرها أن المانعين يستدلون بها أيضاً وأنها ليست نصاً في المنع ولا الإثبات (راجع ص ٣٩٥ ج ٥ علم السيرة) وبيننا هنالك أن آية النجم خاصة بالقرآن ، إذ لم يقل أحد أن النبي (ص) تفصيلاً بل أطلق إلا بالوحي ، بل ثبت أن الوحي كان ينقطع عنه أياماً كثيرة ، وقد حكم (ص) في أسرى بدر باجتهاده وعاتبه الله تعالى على ذلك ولم يقره عليه . والقائلون بالمنع لا يحصرون الوحي في القرآن . وإذا كان حكمه (ص) بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الوحي مبنياً على إذن الله تعالى له بالاجتهاد يكون متبعاً فيه لما أوحى إليه وكذلك يقال في القياس : إذا ثبت الإذن به في كتاب الله تعالى أو على لسان رسوله (ص) يكون الحكم به اتباعاً للوحي ، وثبوته في السنة يرجع إلى القرآن ، إذ أمر باتباع الرسول وشهد له بأنه لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، وقد بينا أن القياس المنصوص على علمته في الكتاب أو السنة وما قطع فيه بنفى الفارق هو القياس الصحيح الذي لا وجه للخلاف فيه . ومن العلماء من لا يسميه قياساً - وأن قياس الشبه ونحوه من الأقيسة البعيدة عن النصوص لا دلائل عليه ولا حجة فيه ، وراجع تفصيل القول في ذلك في تفسير الآية الثالثة والآية الرابعة بعد المائة من سورة المائدة

﴿وَأُنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ أمر الله تعالى رسوله بهذا الإنذار الخاص بعد أمره بتبليغ الناس حقيقة رسالته وكونها لا تستلزم أن يكون له من التصرف والعلم ما لا يكون إلا لله تعالى ولا أن يكون ملكاً من الملائكة ، والمناسبة بينهما أن الموصوفين بما ذكر في هذه الآية

(الانعام : ٦) إنذار الخائفين من الله وكون النجاة بتزكى النفس ٤٣١

أجدر من غيرهم بفهم حقيقة الرسالة والانتفاع بنذر الرسول فهي كقوله (إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه) وقوله (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشى الرحمن بالغيب) أى وأنذر بما يوحى إليك جماعة المؤمنين بك الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أى يخافون شدة وطأة الحشر ، والقعود على الله عز وجل ، وما فيه من شدة الحساب ، وما يتبعه من الجزاء على الأعمال ، فى يوم (لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعا) (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله) وكل يأتيه فيه فردا ليس له من دونه ولى ينصره ، ولا شفيع يدفع عنه ، إذا أمر النجاة متوقف على مرضاته عز وجل ، فإن هؤلاء هم الذين يرجى أن يتقوا الله تعالى اهتداء بإنذارك ويتحروا ما يؤدى إلى مرضاته ، لا يصدمهم عن تقواه الاتكال على الأولياء ولا الاعتماد على الشفعاء ، لصحة توحيدهم ، وعلمهم أن الشفاعة لله جميعا ( ما من شفيع إلا من بعد إذنه ) ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) وأن تجاتهم وسعادتهم إنما تكون بإيمانهم وأعمالهم ، وتزكيتهم لأنفسهم ، لا بانتفاعهم بصالح غيرهم ، أو اعتمادهم على شفاعة الشفعاء لهم ، كالشركين وغيرهم من الكافرين الذين جهلوا أن مدار سعادة الدنيا والآخرة على تزكى النفس وطهارتها بالإيمان الصحيح والأخلاق الكريمة ، وما يلزمه من الأعمال الصالحة ، التى يترتب عليها رضا الله عنها لا على أمر خارج عن النفس لا تأثير له فيها .

هذا ما يتبادر إلى الفهم من معنى الآية مؤيدا بآيات كثيرة أخرى بل بجملة الدين وكلياته التى أشرنا إليها آنفا . وبنحوه فسرها الحافظ ابن كثير فى تفسيره المأثور وهالك نص عبارته : أى وأنذر بالقرآن يا محمد الذين هم من خشية ربهم مشفقون ، الذين يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ، الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أى يوم القيامة ليس لهم أى يومئذ من دونه ولى ولا شفيع أى لا قريب لهم ولا شفيع فيهم من عذابه إن أرادهم بهم ، لعلمهم يتقون ، أى أنذر هذا اليوم الذى لا حاكم فيه إلا الله عز وجل لعلمهم يتقون فيعاملون فى هذه الدار عملا ينجيهم الله به يوم القيامة من عذابه ، ويضاعف لهم به الجزيل من ثوابه . اهـ

فآية قد نزلت فى إنذار المؤمنين الذين يخافون الله ويرجون به ، وقد روى



أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وغيرهم عن عبد الله بن مسعود أنها نزلت هي وما بعدها في صهيب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين السابقين الأولين وسيأتى بيان ذلك، ولما كانت نافية للشفاعة عنهم لجأ بعض مفسرى الخلف إلى تأويلها، وذهب بعضهم أنها لا تحتاج إلى تأويل «لأن شفاعة الملائكة والرسول للمؤمنين إنما تكون بإذن الله لقوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) فلما كانت تلك الشفاعة بإذن الله كانت فى الحقيقة من الله تعالى» قاله الرازى فى وجه نزول الآية فى المؤمنين، وذكر فيها وجهين آخرين أحدهما أنها نزلت فى الكفار وثانيهما أنها عامة. ومن المعلوم أن كل ما يتعلق بالكفار فى هذه السورة فالمراد به مشركو مكة وما حولها وإنما يدخل فيه غيرهم بدلائل العموم، وكان أولئك المشركون ينكرون الحشر ويثبتون الشفاعة عند الله لأهلهم وأولياهم الذين اتخذوا لهم التماثيل والأصنام، كإبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام، إلا من شذ منهم فقال بالبعث، ولا أذكر الآن أنه كان فى مكة أحد منهم عند نزول السورة، ولا يعقل أن تكون الآية نزلت فى إنذار هذا الشاذ النادر

ولكن أبا السعود تنطع فى التأويل فذهب إلى أن الإنذار هنا موجه «إلى من يتوقع منهم التأثير فى الجملة وهم المجوزون منهم للحشر على الوجه الآتى سواء كانوا جازمين بأصله كأهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددى فى شفاعة آبائهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كالأولين، أو فى شفاعة الأصنام كالآخرين أو مترددى فىهما معاً كـ بعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديث البعث يخافون أن يكون حقاً، وأما المنكرون للحشر رأساً، والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الأصنام، فهم خارجون ممن أمر بإنذارهم، وقد قيل هم المفرطون فى الأعمال من المؤمنين، ولا يساعده سياق النظم الكريم ولا سياقه، بل فيه ما يقضى باستحالة صحته، كما ستقف عليه» - هذه عبارته - وقد جعل جملة (ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع) حالاً من ضمير (يحشروا) - قال - «والمعنى أنذر به الذين يخافون أن يحشروا غير منصورين من جهة أنصارهم على زعمهم، ومن هذا اتضح أن لا سبيل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولى سواء تعالى يخافون

الحشر بدون نصرته ، وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته عز وجل « اهـ . وقد  
لخص كلامه السيد الإلوسي في روح المعاني وقال « هو تخليق لم أره لغيره ويصغر  
لديه ما في التفسير الكبير ، ولعل ما روى عن ابن عباس والحسن (رض) لم يثبت  
عنهما فتدبر » اهـ ومراده بما روى عن الخبر والحسن هو أن الآية نزلت في المؤمنين :  
ونقول قد تدبرنا الكلام فوجدنا أن هذا الذي سميته تحقيقاً تنطع وتكلف  
بعيد عن سياق الآية وسياقها ، ولولا إعجابك بهذا الرجل واعتمادك عليه في حل تفسيرك  
لما خفي عن ذهنك المذير تكلفه هذا الذي خالف فيه المأثور المتبادر من النظم الكريم  
الموافق للحال الذي نزلت فيه السورة . فجعل الإنذار موجهاً إلى من لا يكاد يوجد  
أحد منهم في مكة من أهل الكتاب وشذاذ المشركين . ولا حاجة في حال توجيه  
الإنذار إلى المؤمنين إلى تخصيصه بالمفرطين منهم ، ولم يكن في المؤمنين يومئذ مفرط  
ولا مقصر ، بل كلهم سابق بالخيرات مشر ، فهم السابقون لأولون الذين شهد الله  
تعالى لهم ، وأثبت في كتابه رضاه عنهم ، والمأثور أن هؤلاء الذين أمر (ص) بإنذارهم  
هم الذين نهى عن طردهم بقوله عز وجل

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ روى أحمد  
وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال : مر الملاء من  
قريش عن النبي (ص) وعنده صهيب وعمار وخباب ومحوهم من ضعفاء المسلمين  
فقالوا يا محمد أرضيت بهؤلاء من قومك ؟ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ؟ أنحن نكون  
تبعاً لهؤلاء ؟ اطردهم عنك فلعنك إن طردتهم إن تتبعك : فأنزل فيهم القرآن (وأنذر  
به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم - إلى قوله - أليس الله بأعلم بالشاكرين) وقيل  
إلى قوله (سبيل الجرمين) وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال : شئ عتبة بن  
ربيعة وشيبة بن ربيعة وقرظة بن عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل في أشراف  
الكفار من بني عبد مناف إلى أبي طالب فقالوا له : لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء  
الآعبد فإنهم عبيدنا وعسفاؤنا <sup>(١)</sup> كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى  
لاتباعنا إياه وتصديقه . فذكر ذلك أبو طالب للنبي (ص) فقال عمر بن الخطاب :

(١) الآعبد جمع عبد والعسفاء جمع عسيف وهو الأجير

لوفعلت يا رسول الله حتي ننظر ما يريدون بقولهم ، وما يصيرون إليه من أمرهم ،  
فأنزل الله ( وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم - إلى قوله - أليس الله  
بأعلم بالشاكرين ) قال وكانوا بلالا وعمار بن ياسر وسالما مولى أبي حذيفة وصبيحا  
مولى أسيد ومن الخلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي  
وعمر بن عبد عمرو ذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباههم . ونزلت في أمة  
الكفر من قريش والموالي والخلفاء ( وكذلك فتننا بعضهم ببعض ليقولوا ) الآية -  
فلما نزلت أقبل عمر بن الخطاب فاعتذر فأنزل الله ( وإذا جاءك الذين يؤمنون  
بآياتنا ) الآية . هذا أقوى ما أورد السيوطي في الدر المنثور ، واختصر الروايتين في  
لباب النقول ، ولا ينافي هذا نزول السورة دفعة واحدة وكون هذه الآيات ليست مما  
استثناه بعضهم وبيناه في الكلام عليها قبل الشروع في تفسيرها ، لأن قولهم إن كذا  
نزل في كذا يصدق بنزوله وحده وبنزوله في ضمن سورة كاملة أو سياق من سورة  
لكن ظاهر ما زاده عكرمة من نزول ( وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ) في عمر يدل  
على أن نزولها كان بعد اعتذاره وإن اعتذاره كان بعد نزول ما قبلها . ويعارض هذا  
الظاهر ما ورد في نزولها دفعة واحدة وكون هذه الآية ليست مما استثنى وهو أثبت  
من هذه الرواية وما ورد في سبب نزول الآية أيضاً وسيأتي قريباً وحينئذ يقال إما  
أن الزيادة غير مقبولة ، وإما أن ظاهر العبارة غير مراد ، وإنما لم ترد الرواية من أصلها  
مع أن في سندها من المقال ما فيه <sup>(١)</sup> لأن نزول الآيات الأولى في ضعفاء الصحابة  
هو الواقع الذي لا منحدرة عنه والروايات فيه مبينة للواقع يؤيد فيه بعضها بعضاً  
فلا يضر في مثله ضعف الراوي ببدعة أو بتدليس أو تحديث بعد اختلاط أو نحو  
ذلك من العلل التي في رجال هذه الرواية

أما كون هذا هو الواقع فمعلوم من السيرة النبوية ومن سنة الله تعالى في خلقه

(١) قال ابن جرير حدثنا القاسم حدثنا الحسين عن حجاج عن ابن جريج عن عكرمة  
وذكره . فرأس هذا السند عكرمة فيه مقال من حيث البدعة والرأي وابن جريج  
كان على فضله مدلساً وقد عنعن هنا ومن روى عنه من الضعفاء حجاج بن روح  
وحجاج بن فروخ ومن الثقات حجاج بن محمد المصيص الأعور ولكنه خاط أخيراً

المبينة في آيات كثيرة من كتابه وهو أن أول أتباع خاتم الرسل (ص) كأتباع من تقدمه من إخوانه الرسل (ص) أكثرهم من الضعفاء الفقراء وإن أعداءه كأعدائهم هم المترفون من الأكابر والرؤساء، وإن هؤلاء الأعداء المستكبرين عن الإيمان كانوا يحتقرون السابقين إلى الإيمان ويذمونهم ويعدون أنفسهم معذورين أو محقين بعدم رضائهم لأنفسهم بمساواتهم، وتارة يقترحون على الرسل طردهم وابعادهم، قال الله تعالى في سورة سبأ (٣٤ : ٣٤) وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلناكم به كافرون ٣٥ وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين (وقال تعالى في سورة هود كما يقول الملائكة أي الأشراف من قوم نوح عليه السلام له (١١ : ٢٧) وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي) وقوله لهم (٣٨) وما أنا بطارد الذين آمنوا أنهم ملاقوا ربهم - إلى قوله - أفلا تذكرون (وقد حكى الله عن كفار قريش أنهم قالوا في هؤلاء الضعفاء السابقين إلى الإسلام (٤٦ : ١٠) لو كان خيراً ما سبقونا إليه) وقال في شأنهم من سورة مريم (١٩ : ٧٢) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أي الفريقين خير مقاماً وأحسن ندياً ٧٣ وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثاً ورثياً)

ومعنى الآية هنا ولا تطرد أيها الرسول هؤلاء المؤمنين الموحدين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي أي في أول النهار وآخره أو في عامة الأوقات لأنه يكنى بطرفي الشيء عن جملته، يقال يفعل كذا صباحاً ومساءً، إذا كان مداوماً عليه، وإذا أريد بالغدو والعشي حقيقة فهما فيحتمل أن يراد بالدعاء الصلاة لأنها كانت في أول الإسلام صلاتين إحداهما في الصباح والأخرى في المساء، وروي عن مجاهد أن المراد صلاتا الصبح والعصر، وإلا فالدعاء يشمل الدعاء الحقيقي والصلاة والقرآن المشتملين عليه والغداة والغدوة كالبكرة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، والعشي آخر النهار وقيل من المغرب إلى العشاء وقيل من بعد الزوال. وقرأ ابن عامر (بالغدوة) بضم الغين وفتح الواو ويساعده رسم المصحف لأن السكامة فيه بالواو كالصلاة والزكاة والباقون بالغداة بفتح الغين وقاب الواو أثماً لتحركها وانفتاح ما قبلها حسب القاعدة واستعملت غدوة بالضم بالتوين وبغير التوين كبكرة ومعرفة بالأنف واللام كما

فقل سيدويه عن الخليل فإذا نوت قصد بها صباح يوم غير معين وإذا لم تنون قصد بها صباح معين ، ولعل الأكثر في استعمالها أن تكون بغير الألف واللام ، وقد ظن أبو عبيد أن هذا مطرد ، ولم يعلم أن قراءة ابن عامر رواية متواترة يثبت بها تعريف الغدوة في أصح الكلام ، بل ظن أنها خطأ جاء من جهة الرسم فخطأ من قرأ بذلك ، وحسبك في تخطئه هو أن القراءة متواترة وإن لم ينقل الخليل - وكذا المبرد - تعرفها عن العرب ، والمشهور أن منع صرف غدوة وبكرة للعامة الجنسية وقيل للعامة الشخصية<sup>(١)</sup>

وقوله تعالى « يريدون وجهه » حال من ضمير يدعون ، أى يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون بهذا الدعاء وجهه سبحانه وتعالى ، مبتغين مرضاته ، أى يتوجهون به إليه وحده مخلصين له الدين فلا يشركون معه أحداً ولا يرجون من غيره عليه ثواباً . ولا يتوقعون به من أحد مدحاً ولا نفعاً ، فهذا التعبير يدل على الإخلاص لله تعالى في العمل وابتغاء مرضاته به وحده وعدم الرياء فيه كما قال تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على حبه ( إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً ) وكما قال في الأتقى الذى ينفق ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون مقبولا

( ١ ) ذهب شيخنا في أعلام الأجناس إلى أن أصلها أسماء أجناس خصص كل منها بفرد معين لسبب عرض فصار علم شخص ، ثم جهل عين ذلك الفرد وصار اللفظ يطلق على كل فرد مثله كاطلاق علم الشخص ، فسمى علماً باعتبار التشخيص الفردي فى كل استعمال له وقيل علم جنس لأنه يصح إطلاقه على كل فرد من أفراد ذلك الجنس لكن باعتبار التشخيص ، سمعت نحو هذا منه فى طرابلس الشام وأنه قاله لسائل سأله فى تونس عند رحلته الأولى إليها عن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ومثال ذلك لفظ أسامة هو ليس اسماً لجنس الأسد كلفظ الليث مثلاً ، وليس الآن اسماً لأسد معين إذا مات بطل استعمال الاسم بموته إلا إذا أطلق بوضع آخر على أسد آخر معين ، بل يطلق على كل أسد معين إذا خوطب أو حكي عنه عند رؤيته أو نسبة فعل إليه كإقتراس حيوان أو إنسان أو لعب أو صراع مما يسخر الناس له الأسود كغيرها من السباع وكذلك غدوة إذا استعملت فى أول يوم معين تعد علم جنس فتكون معرفة غير مصروفة يقال : أتيتته غدوة فلم أجده - والمراد غدوة النهار الذى يتكلم فيه المتكلم أو يحكى عنه إن كان ثم حكاية .

مرضيا لديه ( وما لأحد عنده من نعمة تجزى \* إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى \* )  
 ولسوف يرضى ( ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو أن يعمل ليواجه به من عمل  
 لأجله فيعتنى باتقائه ما لا يعتنى باتقان ما يعمل ليرسل إلى من عمل له أو لأنه مطلوب  
 في الجملة من غير أن يلاحظ العامل أن من يعمل له يراه ، فضلا عن كونه هو  
 الذى يعرضه بنفسه على من يريد التقرب اليه به ، وذلك أن الأعمال التى تعمل لله لملوك  
 والأمراء منها ما لا يروونه البتة كأن يكون لما لا يطلعون عليه من أعمال الخدمة فى  
 قصورهم ، ومنها ما يروونه رؤية إجمالية مع كثير من أمثاله ، وما يروونه منها يعرضه  
 عليهم عمالهم وحجابه ، ومنها ما قد يعرضه العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به ،  
 ولا شك أن هذا النوع من العمل هو الذى يعتنى به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل  
 له فى وقعه عند الحجاب أو الوزراء أو غيرهم من بطانة الملك أو حاشيته لعله بأنه  
 هو الذى سيعرضه عليه ويلقاه به ، فيكون همه محصوراً فى جعله مرضيا عنده  
 جديراً بقبوله وحسن الجزاء عليه .

ولا يغرنك ما تخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء ثواب الله تعالى منافيا  
 لا ابتغاء مرضاته أو ابتغاء وجهه فالحق أن لا منافاة وأن الكمال فى الجمع بين الأمرين  
 وأن العمل لأجل الذات التى يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضاء ولا الثواب  
 من النظريات التى لا يسهل إثبات إمكانها ولا مشروعيتها ، ولا ينكر ما يعرض  
 لبعض الناس من الأحوال النفسية التى ينحصر تخيلهم فيها ، حتى يظنوا أنها حقيقة  
 ثابتة فى نفسها ، وصاحب تلك الحال لا يعرف حقيقة الذات ولا يعقل معنى كون  
 العمل لها ، نعم إن من الواقع الذى لا ينكر أن يقصد العامل بعمله النجاة من عقاب  
 النار ، أو الفوز بنعيم الجنة ، وأن هذا حسن ومحمود شرعا ، ولكنه دون مرتبة  
 الكمال الذى هدى إليه القرآن وهو أن يقصد المؤمن بالعمل الصالح تركية نفسه  
 وتكملتها لتكون أهلا للقاء الله ومحلا لمرضاته وثوابه فى دار كرامته ، وأعلى الثواب  
 رضوان الله تعالى وكمال العرفان والعلم به المعبر عنه فى الأحاديث الشريفة بروية  
 وجهه الكريم ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل ، وقد قرنا هذا المعنى العالى فى  
 باب الفتوى من المنار فيراجع فيه ، واعلمنا نعود اليه فى التفسير .



﴿ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم﴾  
 أى ما عليك شيء مما من أمر حساب هؤلاء الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي لا على دعائهم ولا على غيره من أعمالهم الدينية - كما تدل على ذلك صلة الموصول - وإلا فظاهر تأكيدهم على عمومهم ، كما أنه ليس عليهم شيء مما من أمر حسابك على أعمالك حتى يمكن أن يترتب على هذا أو ذاك طردك إياهم بإساءتهم في عملهم أو في محاسبتك على عملك ، فإن الطرد جزاء وإنما يكون على عمل سيء يستوجب ولا يثبت إلا بحساب والمؤمنون ليسوا عبيداً للرسول ولا أعمالهم الدينية لهم ، بل هي لله تعالى يريدون بها وجهه لا أوجه الرسل ، وحسابهم عليه تعالى لا عليهم ، وإنما الرسل هداة معلمون ، لأرباب ولا مسيطرون (٨٨ : ٢١) فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر وإذا لم يكن للرسول حق السيطرة على الناس ومحاسبتهم على أعمالهم الدينية فليس للناس عليهم هذا الحق بالأولى ، والمأثور عن النصارى أن المسيح عليه السلام كان يسمى معلماً ، وأن أتباعه في عهده كانوا يسمون تلاميذ . وأما أتباع نبينا (ص) فقد اختار لهم كلمة الأصحاب الدالة على المساواة تواضعاً ، على أن من أصول شريعته الكاملة أنه (ص) مساوٍ في أحكامها لسائر المؤمنين فيما يجب ويندم ويحل ويحرم ويباح ويكره إلا ما خصه الله تعالى به من الأحكام ، ولم تكن تلك الأحكام الخاصة بمن قبيل ما يعهد الناس من امتياز الملوك على الرعايا من أمور الأبهة والزينة والعظمة الدنيوية والنعيم ، بل هي أحكام شاقة لا يقوى على القيام بها غيره (ص) كوجوب قيام الليل عليه وكون ما يتركه صدقة الأمة لا يرثا لذريته ، وكفالاته عدة أزواج من الأرمال أكثرهن مسنات يساوى بينهن وبين عائشة الجميلة الصورة البارعة الزكاة في كل ما يملك من نفسه وذات يده (وحكمة تعددهن قد فصلناها في تفسير آية تعدد الزوجات من أول سورة النساء ص ٣٧ ج ٤ تفسير ثم زدناها بيانا في المنار) وقيل إن المراد هنا الحساب على الرزق والفقر إذا زعم المشركون أن أولئك الضعفاء ما آمنوا به (ص) إلا أنهم يجدون عنده رزقا وأنهم ليسوا بصادقين في إيمانهم ، فكأن الله تعالى يقول له ليس عليك من حساب رزقهم ولا عليهم من حساب رزقك شيء وإنما يرزقكم الله جميعاً . وحمل الآية على هذا ضعيف وإن نقل

عن ابن زيد ، والأول منقول عن عطاء وعليه الجمهور ، وإذا صح أن كبراء المشركين طعنوا في إيمان ضعفاء المسلمين ، فالأقرب أنهم قصدوا بذلك الكيد للتفرقة بينهم وبين الرسول (ص) وصدد سائر الضعفاء عنه بأن عاقبتهم الطرد والإبعاد ، كما يصدون الأقوياء والكبراء ، بإثارة الحمية والكبرياء ، فإن كان فيهم من أساء الظن ببعض أولئك السابقين الكرام لا حتقارهم إياهم فإنما كان في أول العهد بإسلامهم ، قبل أن كان ما كان من فتنهم ، فقد فتنوهم بأنواع من العذاب ليرجعوا إلى الشرك ، كالجوع والحبس والضرب ، بل كانوا يكون بعضهم بالغار كما فعلوا بآل ياسر ، أو يوضعهم عراة الأبدان على الرمل الحمى بهجير الصيف كما فعلوا ببلال .

وقوله تعالى ﴿ فتكون من الظالمين ﴾ جواب للنهي عن الطرد ، وأما قوله قبله « فتطردهم » فهو جواب لنفي الحساب تنتهي به الجملة الاعتراضية المعللة لعدم جواز الطرد ببناء نفيه على نفي سببه الذي يتوقف جوازه عليه . وجوز الزمخشري وغيره عطف الثاني على الأول ، وأوردوا عليه إیرادات أجيب عنها بسهولة ، وجوز بعضهم كون الأول جواب النهي والثاني معطوفاً عليه ، وأوردوا عليه ما لا ينجب عنه إلا بتكلف . والمعنى على الأول - وهو الصحيح - لا تطرد هؤلاء فتكون بطردك إياهم من جنس الظالمين ومعدوداً في زميرهم ، لأن طردهم لا يكون حقاً وعدلاً إلا إذا كان جزاء على إساءتهم في الأعمال التي يعملونها لمن له حق حسابهم وجزاءهم عاينها ، وأنت بصاحب هذا الحق ، حتى يتأتى أن تجرى فيه على صراط العدل ، ذلك بأن عملهم هو عبادة لله تعالى وحده يريدون بها وجهه ، لحسابهم وجزاءهم عليه وحده ، كما قال نوح عليه السلام (إن حسابهم إلا على ربى لو تشعرون) . فوجه الكون من الظالمين أن الطرد لو حصل يكون حكماً غير جائز ممن لا يملك الحكم لذاته « إن الحكم إلا لله » والله لم يفوض إليه هذا النوع منه ، ثم إنه جائز في موضوعه ، مع كونه غير جائز في صورته وشكله ، إذ هو ظلم المحكوم عليهم لأنهم أولى الناس بقربه (ص) والاستفادة منه ، وظلم لنفس الحاكم - وحاشا أن يقع منه - لأنه يناقض مصادقة الدعوة ، فلما كان ظالماً من الجهات الثلاث قال (فتكون من الظالمين) ولم يقتل فتنظلمهم أو فتكون ظالماً لهم أو فيكونوا من المظلومين .



والآية متممة لبيان وظائف الرسول من الجهة السلبية إذا صرح فيها بأنه (ص) لا يملك حساب المؤمنين ولا جزاءهم بعد أن صرح بأنه لا يملك التصرف في الكون ولا يعلم الغيب وبأنه ليس ملكا ، وليس العرض منها التشديد في تنفير النبي (ص) عن طرد المؤمنين لأنه كان رضى بذلك كما زعم بعض المفسرين ، وحاشاه (ص) أن يرضى بذلك أو يميل إليه بعد أن عاتبه ربه على الاعراض والتلهي عن الأعمى (عبد الله بن أم مكتوم) لما جاءه يطلب العلم والهدى منه وهو (ص) متصد لدعوة بعض كهراء قريش طامع في هدايتهم وخاف أن يفوته ذلك بإقباله على ذلك الأعمى الفقير ، كما هو مبين في أول سورة (عبس وتولى) والمروى أنها نزلت قبل سورة الأنعام ، وقد اغتر من زعم ذلك برواية منكورة باطلة ، وهى ما رواه ابن أبى شيبه وابن ماجه وابن جرير وأبو الشيخ والبيهقي في الدلائل وغيرهم عن خباب قال : جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري فوجدا رسول الله (ص) مع صهيب وبلال وعمار وخباب قاعداً في ناس من الضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول النبي (ص) حثروهم فأتوه فخلوا به وقالوا نريد أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا فإن وفود العرب تأتيت فنستحي أن ترانا العرب مع هذه الأعبد فإن نحن جئناك فأقمهم عنا فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت . قال « نعم » قالوا اكتب لنا عليك كتابا ، قال فدعا بصحيفة ودعا علياً ليكتب ونحن قعود في ناحية فنزل جبريل فقال ( ولا تطرد الذين يدعون ربهم ) الآية . فرمى رسول الله (ص) الصحيفة ثم دعا فأتيناه . قال الحافظ ابن كثير بعد إirاده لسنده عند ابن أبى حاتم : ورواه ابن جرير من حديث أسباط به ، وهذا حديث غريب فإن هذه الآية مكية والأقرع بن حابس وعيينة إنما أساما بعد الهجرة بدهر . اه وأقول أن هذه الرواية باطلة من وجوه منها ما ذكره الحافظ ابن كثير من تأخر إسلام الأقرع وعيينة . وظاهر ما في الإصابة أن الأقرع بن حابس أسلم قبيل فتح مكة وصرح الحافظ الذهبي بأنه أسلم بعد الفتح ويؤيده ما في السير . وأما عيينة فقد أسلم سنة خمس ، ولم يعرف الرجلان النبي (ص) قبل إسلامهما ولم يكونا من أشراف مكة بل كانا من جفاة الأعراب ولما أساما كانا من صنف المؤلفة قلوبهم ، ومنها أنهما ذكرا قدوم الوفود

على النبي (ص) ولم يكن ذلك في مكة بل كان الناس فيها يصدون عنه صدوداً، وإنما كان في أواخر عمره (ص) بعد الهجرة ومنها ما تقدم آنفاً من عدم جواز إجابته (ص) مثل هذا الطالب ولو مع القصد الحسن بعد قوله تعالى له « كلا » في سورة عبس . وقد استشكل بعض المفسرين قوله تعالى ( وما من حسابك عليهم من شيء ) بناء على أن تعليل نفي ملك النبي (ص) لطردهم يتم بنفي كونه يملك شيئاً من حسابهم، وأن هذه الزيادة وإن كانت حقاً لا يظهر لها دخل في التعليل، ويجاب على طريقتنا بأن طرد القوى للضعيف أو الكبير للصغير قد يترتب على محاسبة كل منهما للآخر فكم من قوى حاسب ضعيفاً على عمل وجازاه عليه بالطرد وكم من ضعيف حاسب قوياً على حقه وطالبه به أو على حق من حقوق أمته فطرده القوى لمناقشته إياه الحساب ؟ فلما بين ههنا أنه لاحق لأحد القريرين في حساب الآخر على شيء ما علم أن القوى منهما لاحق له في طرد الضعيف بحال من الأحوال فإذا لا يكون طرده إياه - إن وقع - إلا ظلماً، وعلى تقدير التسليم يقال إنه لا يستنكر في الكلام المراد به الهداية والإرشاد أن يزداد فيه من الفوائد الاستطرادية ما يناسب المقام ، فاما بين تعالى لارسل أنه لم يجعل من حقه على المؤمنين أن يحاسبهم على أعمالهم الدينية ويجازيهم عليها ، لأن هذا من حق ربهم وإلهم ، لا من حق رسولهم ، بين له أيضاً أنه لم يجعل من حق المؤمنين على الرسول أن يحاسبوه على شيء من أعماله الخاصة به ولا العامة كتبليغ الدين وبيانه، ولو شاء لفعل ، كما جعل حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبعض المؤمنين على بعض، سواء في ذلك أئمتهم ورعيته، فالإمام (السلطان) راع وهو مسئول عن رعيته لأهل الحل والعقد من الأمة أن يحاسبوه كما يحاسب هو من دونه من العمال ، وليس لأحد من الناس أن يحاسب الرسول على سياسته أو تبليغه دعوة ربه ، ولكن للرسول أن يحاسب الناس على معاملة بعضهم لبعض عند ما يكونون أمة مقيدة في أعمالها الدينية بشرعية ذلك الرسول، ولما نزلت سورة الأنعام لم يكن المسامون كذلك ، والظاهر أن عموم النفي فيها قد خصص بعد الهجرة عند من فهم منه العموم وعندنا أن المراد منه في الأصل خصوص العبادة والإخلاص فيها وهو محكم باق على عمومه ، وقال الزنجشیری فی نکتة ضم الجملة

الثانية إلى الأولى : قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مؤدى واحد وهو المعنى في قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى إلا الجملتان جميعاً ، كأنه قيل لا تتواخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه اه أى لا يؤاخذ أحد منكم بحساب الآخر ، وقال أبو السعود وذكر قوله (وما من حسابك عليهم من شيء) مع أن الجواب قد تم بما قبله للمبالغة في بيان انتفاء كون حسابهم عليه (ص) بنظمه في سلك ما لا شبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابهم عليه السلام عليهم على طريق قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) اه ثم زعم أن ما قاله الرنخسرى غير حقيق بجملة شأن التنزيل وتبعه الألوسى كعادته ولم يعز الكلام إليه هنا ، ولعل المتأمل يرى أن ما قلناه هو الحقيق بجلال شأن التنزيل لأنه على كونه هو المتبادر من الكلام مبنى على التأسيس ، وبقائه محكماً لم يطرأ عليه نسخ ولا تخصيص ، والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل قال الألوسى : وتقديم خطابه (ص) في الموضعين قليل للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام وإلا كان الظاهر : وما عليهم من حسابك من شيء : بتقديم على ومجرورها كما في الأول وقيل إن تقديم عليك في الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به (ص) إذ هو الداعى إلى تصديه عليه الصلاة والسلام لحسابهم اه والصواب أن التقديم في الموضعين جاء على الأصل العام في اللغة وهو تقديم الأهم بحسب سياق الكلام ، والأهم في الأول النفي وفي الثانى المنفى ، أعنى الأهم في كل موضع ما يتعلق به (ص) لأنه تعالى لا انتفاء عمل له (وهو الطرد) مترتب على ذلك النفي ، ولو كان الثانى تعيلاً لعمل لهم انقال : وما عليهم من حسابك من شيء فيطردوك ، وما شرحناه في تفسير الجملتين يفنى عن التفضيل في بيان هذا المعنى

والآية تدل على نفي الرياسة الدينية المعهودة في الملال الأخرى وهى سيطرة رؤساء الدين على أهل دينهم في عقائدهم وعباداتهم ومحاسبتهم عليها ، وعقاب من يرون عقابه منهم حتى بالطرد من الدين والحرمان من حقوقه ، ويجب في بعض تلك الملال أن يعترف كل مكلف من ذكر وأنثى للرئيس الدينى بأعماله النفسية والبدنية وللرئيس أن يغفر له ما يعترف به من المعاصى ، ويعتقدون أن مغفرة الله تعالى تتبع مغفرته

وإذا كان الله تعالى لم يجعل للرسول الذى أوجب طاعته حق محاسبة الناس على أعمالهم الدينية ونيهم فيها ولا حق طردهم من حضرته - دع حق طردهم من الدين - فكيف يمكن أن يكون لمن دونه من الأمراء أو القضاة أو غيرهم من الرؤساء مثل هذا الحق ؟ ويستنبط من الآية أن لا يجوز لرؤساء المدارس الدينية ولا ينبغى لغيرهم عقاب أحد من طلاب العلم بالحرمان من بعض الدروس فضلاً عن طرده من المدرسة، وحرمانه من تلقى الدين والعلم البتة، ولكن قد يجوز ذلك بمقتضى نظام لأجل الانتقام . وقد كان من هدى الرسول (ص) تأليف قلوب ضعفاء الايمان حتى بعد قوة الإسلام وإعزازه، بل كان يعامل المنافقين بما يقتضيه ظاهر إسلامهم، عملاً بقاعدة بناء الأحكام على الظواهر ، وإن الله هو الذى يتولى السرائر ، فأين هذا من طرد كلمة المؤمنين السابقين الأولين ، الذين لم يكن لهم حظ دنيوى من إسلامهم إلا الصبر على البلاء المبين ؟

﴿ وكذلك فتننا بعضهم ببعض ﴾ أى ومثل ذلك الفتن - أى الابتلاء والاختبار العظيم ، الذى دل عليه النظم الكريم ، بمعونة وقائع الأحوال ، وما كان عند نزول السورة من التفاوت بين المؤمنين والكفار ، فتننا بعضهم ببعض ، أى جعلنا بحسب سنتنا فى غرائر البشر وأخلاقهم بعضهم فتنة لبعض نظهر به حقيقة حاله غير مشوبة بشيء من الشوائب التى تلتبس بها فى العادة كما يظهر للصائغ حقيقة الذهب والفضة يفتنهما بالنار أو بعرضهما على الفتانة ( حير الصائغ ) ﴿ ليقولوا :

أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ﴾ أى ليترب على هذا الفتن أن يقول المفتونون من الأقوياء المستكبرين ، فى شأن الضعفاء من المؤمنين ، أهؤلاء الصعاليك من العبيد والموالى والفقراء والمساكين من الله عليهم فخصهم بهذه النعمة العظيمة من جملتنا ومجموعنا أو من دوننا؟ المن الأثقال بنعمة عظيمة أو نعم كثيرة ، والاستفهام الانكار والتعجب ، يعنون أنه لا يتأتى ذلك لأنهم هم المفضلون عند الله تعالى بما أعطاهم من الغنى والثروة ، والجاه والقوة ، فأو كان هذا الدين خيراً لمنحهم إياه دون هؤلاء الضعفاء ، قياساً على ما أعطاهم قبله من الجاه والثراء ، ومن شواهد هذا القياس ما حكاه الله عنهم فى قوله ( ٤٦ : ١٠ ) وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه ) وقوله ( ٤٣ : ٣٠ ) وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ) الخ قال المفسرون أى

٤٤٤ غرور الأقوياء والأغنياء. وقياسهم للمستقبل على الحاضر ( تفسير : ج ٧ )

عظيم بالمال والجاه كالوليد بن المغيرة الخزومي من مكة وهي إحدى القريتين أو عروة ابن مسعود الثقفي من الطائف وهي القرية الأخرى . - وقيل المراد بعظيم مكة أبو جهل - والشواهد على هذا القياس الجملي كثيرة عنهم وعن غيرهم .

وقد رد الله تعالى عليهم بقوله ﴿ أليس الله بأعلم بالشاكرين ؟ ﴾ وهذا الاستفهام للتقرير على أكمل وجه لينبأه على إحاطة علمه تعالى ، ووجه الرد أن الحقيق بمن الله وزيادة نعمه إنعامهم الذين يقدرونها قدرها ، ويعرفون حق المنعم بها ، فيشكرونها ، باستعمالها فيما تنم به حكمته وتنال مرضاته - لا من سبق إنعامه عليهم فكفروا وبطروا ، وعتوا عن أمره واستكبروا ، بل هؤلاء جديرون بأن يسلب منهم ، ما كان أنعم به عليهم ، وبهذا مضت سنته في عبادته ، ولولا ذلك لكانت النعم خالدة تالدة لا تنزع ممن أوتيها ، بل تزداد وتضاعف له وإن كفر بها ، وإذا لما افتقر غنى ، ولا ضعف قوى ، ولا ذل عزيز ، ولا ثل عرش أمير ، وهل الحق الواقع إلا خلاف هذا ؟ وهل فتن أولئك الكبراء إلا بالواقع لهم من الغنى والقوة فظنوا لقصر نظرهم ، وغرورهم بحاضرهم ، وجهلهم بسنة الله في أمثالهم ، إنه تعالى ما أعطاهم ذلك إلا تكريماً لذواتهم ، وتفضيلاً لهم على غيرهم ، حتى إن أحدهم ليحسب أن هذا حقه على ربه في الدنيا والآخرة ، وإن كان لا يؤمن بالآخرة ، كما بين تعالى ذلك بقوله ( ٤١ : ٤٩ ) ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي إن لي عنده للحسنى ) وأنزل في العاصي بن وائل من طغاة قريش ( ١٩ : ٧٧ ) أفرايت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً ) أى في الآخرة - الآيات - وقال بعض الغرورين بهذا القياس :

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقى

وقد كشف الله تعالى هذا الغرور في آيات كثيرة وضرب لأصحابها الأمثال كمثل ذى الجنتين في سورة الكهف ، وزجر أهله وأضدادهم في سورة الفجر ، وفصل لهم الحقيقة في سورة الإسراء ، بقوله ( ١٧ : ٢٠ ) كُلاً نمد هؤلاء وهؤلاء )

وهذا الرد على المشركين هنا يدل على أنه لا يدوم لهم من النعم ما اغتروا به ، ولا يبقى المؤمنون على الضعف الذي صبروا عليه ، بل لا بد أن تنعكس الحال ، فيسلب

أولئك الأقوياء ما أعطوا من القوة والمال، وتدول الدولة لهؤلاء الضعفاء من المؤمنين، فيكونوا هم الأئمة الوارثين، لأن الله تعالى وفقهم للإيمان وأودع في أنفسهم الاستعداد للشكر وهو يوجب المزيد ( ١٤ : ٩ ) وإذا تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد ) وكذلك كان، وصدق وعد الرحمن، وظهر إعجاز القرآن، وما بعد بيان الله تعالى من بيان، وإنا نرى الناس عن هدايته غافلون، وبوجوه إعجازه جاهلون، حتى إن فيمن يسمون المسلمين منهم، من يفتن بشبهة أوائك المشركين الداحضة، فيجعلها حجة ناهضة، تارة على تفضيل الأغنياء على الفقراء، وتارة على تفضيل الأمم القوية على الأمم الضعيفة، جاهلين أن الفضيلة الصحيحة في شكر النعم باستعمالها فيما يرضى الرب، لا في أعيان النعم التي ترى في اليد. فرب غنى شاكر، ورب فقير صابر، وكمن منعم سلب النعمة بكفرها، وكمن محروم أوتي النعم بالاستعداد لشكرها، ثم زيدت بقدر شكره لها، وكمن قوى أضعفه الله بغيه، وكمن ذليل أعزه الله بإيمانه وعده.

هذا وإن ظاهر حكاية قول المفتونين من المشركين يدل على أن المراد بقوله ( فتننا بعضهم ببعض ) فتننا كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين - أي اختبرنا به حالهم في كون تركهم للإيمان لم يكن إلا جحوداً ناشئاً عن الكبر والعلو في الأرض لا عن حجة ولا شبهة مما يظهمونه، ومفهومه أن ضعفاء المؤمنين السابقين لم يفتنوا بغنى كبراء المشركين وقوتهم، وقد زعم بعض المفسرين أنهم فتنوا وإن لم تبين الآية كيف كان ذلك إذ لم تحك شيئاً عن لسانهم. وقد ورد في الاختبار العام قوله تعالى في سورة الفرقان ( ٢٥ : ٢٠ ) وجعلنا بعضهم لبعض فتنة أتصبرون ؟ ) أي جعلنا كلا منكم اختباراً للآخر في اختلاف حاله معه بالغنى والفقير، أو القوة والضعف، أو الصحة والمرض، أو العلم والجهل، أو غير ذلك - هذا يحقر هذا ويبغى عليه، وهذا يحسد هذا ويكيد له. فاصبروا فإنه لا يسلم من هذه الفتن إلا الصابرون. نسأل الله تعالى أن يجعلنا من الصابرين الشاكرين.



(٥٤) وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ لَيْسَ بَيْنَ سَبِيلٍ الْمُجْرِمِينَ .

هاتان الآيتان متممتان للسياق فيما قبلهما بالجمع بين الإرشاد السلي والايحاي للرسول (ص) في سياسته للمؤمنين فبعد أن نهادر به عن طرد المستضعفين منهم من حضرته استمالة لكبراء المتكبرين من قومه وطمعاً في إقبالهم عليه وسماهم لدعوته وإيمانهم به كما اقترح عليه بعضهم - أمره بأن يلقاهم كسائر المؤمنين بالتحية والسلام والتبشير برحمة الله ومغفرته على الوجه المبين في الآية الأولى من هاتين الآيتين . وقد تقدم في سبب نزول (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) من رواية عكرمة أن عمر بن الخطاب كان استحسن إجابة أشراف الكفار إلى اقتراحهم وأنه لما نزلت الآيات في ذلك أقبل فاعتز فزلت هذه الآية في قبول اعتذاره ، وتقدم أن الرواية ضعيفة ، وأن هذه الزيادة فيها غير مقبولة ، وأن روايات نزول الأنعام دفعة واحدة أقوى منها وهي معارضة لها . والآن رأيت في التفسير الكبير للرازي استشكل هذا باتفاق الناس على نزول هذه السورة دفعة واحدة ، وقد تقدم التحقيق في مسألة نزول السورة دفعة واحدة وفي زيادة رواية عكرمة ، ويعارضه أيضاً ما أخرجه جل رواة التفسير المأثور عن ماهان قال أتى قوم إلى النبي (ص) فقالوا إنا لأصنأ ذنوباً عظاماً ، فارد عليهم شيئاً فانصرفوا فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية فدعاهم فقرأ عليهم ، ولكن الرواية من مراسيل ماهان لا يحتج بها وليست صريحة كرواية عكرمة في معارضة نزول السورة دفعة واحدة إذ يجوز أن يكون النبي (ص) تلاها على من سأله عن ذنوبهم عند نزولها في ضمن السورة ومثل هذا التعبير كثير في كلام رواة التفسير . والظاهر أن الآية نزلت في معاملة جميع المؤمنين لافي عمر وحده كما في رواية عكرمة ولا فيمن سأله عن ذنوبهم كما في رواية ماهان - وإن فرضنا صحة الروايتين - ولا فيمن نهى عن طردهم خاصة كما يقول بعض

المفسرين ، بل في جماعة المؤمنين الذين كان أكثرهم من الفقراء المستضعفين الذين اقترح عليه (ص) طردهم فيدخلون فيها بمعونة السياق دخولاً أولياً ، وهذا ما نفهمه عبارتها وما سواه فتكلف لتطبيقه على الروايات .

و بعد كتابة ما تقدم والتوجه إلى بيان معنى الآية ومراجعة المصحف الشريف فيها وفيما قبلها كان أول ما تبادر إلى ذهني أن المراد بالذين يؤمنون بالآيات ههناهم الذين كانوا يدخلون في الإسلام أنا بعد آن ، عن بينة وبرهان ، لا من آمنوا وأسلموا من قبل ممن نهى عن طردهم وغيرهم ، ذلك بأن الفعل المضارع « يؤمنون » يفيد وقوع الإيمان في الحال أو المستقبل ، ولا يعبر به عن آمنوا في الماضي إلا بضرب من التجوز في الاستعمال - كما يعبر بالماضي عن المستقبل أحياناً لفكته تقتضي ذلك - كإرادة تصوير ما مضى كأنه واقع الآن ، أو إفادة ما يتلو ذلك الماضي من التجدد والاستمرار ، ولا يظهر شيء من ذلك في هذه الآية ظهوراً بينا يرجح صرف الفعل عن أصل معناه ، ولكن قديرادبه التعبير عن الشأن فإنه يكثر في الفعل المضارع إذا كان صلة الموصولين <sup>(١)</sup> ويرجع الأصل هنا تطبيق السياق على حال الناس في زمن نزول السورة والجملة الشرطية التي افتتحت بها الآية ، وإننا نبين ذلك بما يظهر به التناسب بين الآيات أتم الظهور :

كان جمهور الناس كافرين إما كفر جحود وعناد ، وإما كفر جهل وتقليد للآباء والأجداد ، وكان يدخل في الإسلام الأفراد بعد الأفراد ، وكان أكثر السابقين من المستضعفين والفقراء ، وكان النبي (ص) يكون تارة مع هؤلاء المؤمنين يعلمهم ويرشدهم ، وتارة يتوجه إلى أولئك الكافرين يدعوهم وينذرهم ، وكان المعاندون من كبرائهم يقترحون عليه الآيات السكونية للتعجيز ، وتارة يحقرون شأنه بوجوده في عامة أوقاته مع أولئك الفقراء والمساكين ، وقد اقترحوا عليه طردهم من حضرته

( ١ ) مثال هذا قوله تعالى ( فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ) الآية أي الذين من شأنهم ذلك ، ومنه إذا رأيت الذين يدسون الدسائس ويلقون الفتن بين الناس فأعرض عنهم ، وأمثلة الأولين كثيرة في كلام المفسرين وشرح الحديث وغيره .



ولعلمهم كانوا يريدون بذلك أن ينفضوا من حوله ، وأن يكون منفراً عنهم عن الإيمان به ، وكان (ص) حريصاً على إيمان أولئك الكبراء لما تقدم بيانه فأرشده ربه جلت حكمته في هذا السياق القولي الأخير من هذه السورة إلى أن يبين مقترحي الآيات الكونية من الكفار أن حقيقة الرسالة لا تقتضي أن تكون قدرة الرسول وعلمه كقدرة الله تعالى وعلمه ، ولا أن يكون ملكاً من الملائكة حتى يقدر على ما لا يقدر عليه البشر من الآيات ، وبأن ينذر الذين يحشون ربهم من المؤمنين إنذاراً خاصاً بهم لأنهم هم الذين يرجى أن ينتفعوا بكل إنذار ، وبأن لا يطرد من حضرته منهم أولئك الذين يدعون ربهم بالعشى والابكار، بباعث النية الصحيحة والاخلاص ويستلزم ذلك أن يستمر على معاملتهم الأولى التي أمره الله تعالى بها في قوله ( ١٨ : ٢٧ ) واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً ) فبعد هذا الارشاد في شأن الكفار المعاندين والمؤمنين السابقين حسن أن يرشد الله رسوله (ص) إلى شيء في شأن الفريق الثالث من الناس وهم الذين يجيئون الرسول أنا بعد أن مؤمنين بآيات الله المثبتة للتوحيد والرسالة فيدخلون في الاسلام مذعنين لأمر الله ورسوله - وهم الذين أراد رؤساء المشركين تغييرهم وحاولوا صددهم - فأمره أن يبين لهم قبل كل شيء أنهم صاروا في سلام وأمان من الله تعالى لأن الله تعالى كتب على نفسه الرحمة فهو لا يؤاخذهم بما كان قبل الاسلام ، ومن عمل بعده سوءاً بحمالة فما عليه إلا أن يمحو أثره بالتوبة والاصلاح ، قال

﴿ وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ﴾ السلام والسلامة مصدران من الثلاثي يقال سلم فلان من المرض أو من البلاء سلاماً وسلامة ، ومعناها البراءة والعافية ، والسلام والمسالمة مصدران من الرباعي أيضاً يقال سلمه أي بارأه وتاركة ومنه ترك الحرب . والسلام من أسماء الله تعالى يدل على تنزيهه عن كل ما لا يليق به من نقص وعجز وفناء وغير ذلك من عيوب الخلق وضعفهم . واستعمل السلام في المتاركة وفي التحية معروفة ونكرة ، يقال سلام عليكم والسلام عليكم ، وهو بمعنى الدعاء بالسلامة من كل ما يسوء . ويفيد تأمين المسلم عليه من كل أذى يناله من المسلم ،

فهو آية المودة والصفاء ، وثبت في التنزيل أن السلام تحية أهل الجنة يحيمهم بهار بهم  
جل وعلا وملائكته الكرام ويحيي بها بعضهم بعضا ، وهو تحية الاسلام الذي هو دين  
السلم والمسالمة (يأياها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) واختالفوا في هذا السلام هنا:  
أهو تحية أمر الله تعالى رسوله أن يبدأ بها الذين يؤمنون بآياته إذا جاؤهُ إكراما  
خاصا بهم مخالفا للأصل العام ، وهو كون القادم هو الذي يلقي السلام ، أم هو تحية  
منه تعالى أمر رسوله أن يبلغهم إياها عنه ، أم هو إخبار عنه تعالى بسلامتهم وأمنهم  
من عقابه ، قفى عليه بشارتهم بمغفرتهم ورحمته؟ روى الأول عن عكرمة فهو خاص بمن  
قال إن الآية نزلت فيهم . والثاني عن الحسن والثالث عن ابن عباس وهو أظهرها ،  
والمراد بالآيات آيات القرآن ، المشتملة على حجج الله وآياته في الأنفس والآفاق ،  
وهذه الآية معطوفة على آية النهي ( ولا تطرد الذين يدعون ربهم ) الخ والآية التي  
بينهما معترضة بين فيها ابتلاء كبراء المشتركين بضعفاء المؤمنين ورغبتهم في طردهم  
وقوله تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ نقدم مثله في الآية الثمانية عشرة  
من هذه السورة ، وكتابتها إيجابها على ذاته العلية وله أن يوجب على نفسه ما شاء  
ولا يوجب عليه أحد شيئا . فالرحمة من شؤون الربوبية الواجبة لها لا عليها ، وأن  
في نظام الفطرة البشرية ، وما سخر الله للبشر من أسباب المعيشة المادية ، وما آتاهم  
من وسائل العلوم الكسبية ، ومن هداية الوحي الوهيبية ، لآيات بينات على سعة الرحمة  
الربانية ، وتربية عبادهم بها في حياتهم الجسدية والروحية . بل هي التي وسعت كل  
شيء ، ولكن كتابتها أمر آخر خص به بعض الخلق ، كما يأتي في سورة الأعراف  
وقد بين لنا سبحانه أصلا من أصول الدين ، في هذه الرحمة المكتوبة للمؤمنين ، فقال :  
﴿ أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ﴾ الخ - قرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب  
« أنه » بفتح الهمزة وقرأ الباقون « إنه » بكسرهما ، فأما قراءة الفتح فعلى البدل من  
الرحمة أى بدل البعض من الكل إذ ذكر من أنواع الرحمة المكتوبة ما هم أحوج إلى  
معرفته بنص الوحي وهو حكم من يعمل سوء من المؤمنين وكيف يعامله الله تعالى ،  
وأما سائر أنواعها ، وما هو إحسان غير مكتوب منها ، فيمكن أن يستدل عليهما بالنظر

في الأنفس والآفاق وهو ما أشرنا إليه في تفسير كتابتها . وأما قراءة الكسر فعلى الاستئناف النحوي أو البياني ، كأنه قيل ماهذه الرحمة ؟ أو ما حظنا منها في أعمالنا ؟ وهل من مقتضاها أن لا نؤاخذ بذنب ، وأن يغفر لنا كل سوء بلا شرط ولا قيد ؟ فجاء الجواب : أنه - أي الحال والشأن - من عمل منكم عملاً تسوء عاقبته وتأثيره أضرره الذي حرمه الله لأجله خال كونه مثلباً بجهالة دفعته إلى ذلك السوء كغضب شديد حمله على السب أو الضرب ، أو شهوة مغتلمة قادت به إلى انتهاك عرض ، ... فالجهالة هنا هي السفه والخفة ، التي تقابلها الروية والحكمة والعفة ، وقيل إنها الجهل الذي يقابله العلم لأن كل من يعمل السوء لا بد أن يكون جاهلاً ، فإما أن يجهل ما فيه من القبح والضرر ، وإما أن يجهل سوء عاقبته وقبح تأثيره في نفسه ، وما يترتب على ذلك من سخط ربه وعقابه ، ذهاباً مع الأمانى واغتراراً بتأول النصوص . ومن هنا قال الحسن البصري : كل من عمل معصية فهو جاهل وحاصل المعنى على القراءة الأولى كتب ربكم على نفسه الرحمة الخاصة التي هي المغفرة والرحمة لمن تاب من بعد عمل السوء بجهالة وأصلاح عمله ، وعلى الثانية : إن سألتكم عن حظكم من هذه الرحمة فالجواب أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة

﴿ ثم تاب من بعده وأصلح ﴾ أي ثم رجع عن ذلك السوء بعد أن عمده شاعراً بقبحه ، نادماً عليه خائفاً من عاقبته ، وأصلح عمله بأن أتبع ذلك العمل السيء التأثير في النفس عملاً يضاده ويذهب بأثره من قلبه ، حتى يعود إلى النفس زكاً وهاوياً طهارتها وتصير كما كانت أهلاً لنظر الرب وقر به ﴿ فإنه غفور رحيم ﴾ أي فشأنه سبحانه في معاملته أنه واسع المغفرة والرحمة فيغفر له ما تاب عنه ويتغمده برحمته وإحسانه .

وهذه قاعدة من قواعد الدين وأسس من أسسه أمر الله تعالى رسوله أن يباينهم الم يدخلون فيه ليبتدوا بها ، حتى لا يغتروا بمغفرة الله ورحمته فيحماهم الغرور على التفریط في جنب الله والغفلة عن تركية أنفسهم والمبادرة إلى تطهيرها من إفساد الذنوب لها ، إلى أن تحيط بها خطيئتها ، وقد بينا هذه القاعدة مراراً في تفسير الآيات المقررة لها ، تارة بالإنجاز وتارة بالإطناب وتارة بالتوسط بينهما . وكان أوسع ما كتبناه فيها تفسير قوله تعالى ( ٤ : ١٦ ) إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب

- إلى قوله - أليما ) فيراجع في الجزء الرابع من التفسير من ص ٤٤٠ إلى ٤٥٢ وندع أصحاب المذاهب الكلامية والفقهية من المفسرين يتجادلون في كون الآية مؤيدة لمذهب المعتزلة أو غير مؤيدة له فإن هذه الجادلات تصرف المشتغلين بهما عن الموعدة والحكمة التي أنزلها الله تعالى لبيانها

وقد فتح همزة «فأنه» في الآية من فتح همزة «انه» من القراء سوى نافع فإنه قرأ بالكسر كباقي القراء . وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية وهي قراءة الأعرج والزهرى وأبى عمرو الداني

﴿ وكذلك تفصل الآيات ﴾ أى ومثل ذلك التفصيل الواضح وعلى نحوه تفصل الآيات المنزلة في بيان الحقائق التي يهتدى بها أهل النظر الصحيح والفقه الدقيق لما فيها من العلم والحكمة ، والموعدة والعبرة ، ﴿ ولتستبين سبيل المجرمين ﴾ أى ولأجل أن يظهر بها طريق المجرمين ، فيمتازوا بها عن جماعة المسلمين ، قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمر ويعقوب وحفص عن عاصم ولتستبين بالتاء وسبيل بالرفع أى ولتظهر سبيل المجرمين وتعرف - والسبيل يؤثته أهل الحجاز ويذكروه بنو تميم وجاء التنزيل باللغتين - وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أنه خطاب للنبي (ص) أى ولتستبين أيها الرسول طريق المجرمين فلا يخفى عليك شيء منها ، وقرأ الباقر وليستبين بالياء ورفع سبيل على لغة التذكير ففائدة اختلاف القراءات هنا لفظية وهي نذكير السبيل وتأنيسها ومجئ فعل الاستنباط لازما ومتعديا ، يقال بان الشيء واستبان بمعنى وضح وظهر ويقال استبينت الشيء بمعنى استوضحته وتبينته أى عرفته بينا وأما فائدة الجمع بين الغيبة والخطاب فيها فهي أن تفصيل الآيات هو في نفسه موضح لسبيل المجرمين وأنه ينبغي المخاطب بذلك أولا وبالذات ثم غيره أن يستبينه منها بتأملها وفهمها والاعتبار بها ، فكم من آية بينة في نفسها يغفل الناس عنها (وكأن من آية في السموات والأرض يعرفون عليها وهم عنها معرضون) والعطف في قوله تعالى « ولتستبين » قيل إنه عطف على علة محذوفة لقوله « تفصل » لم يقصد تأملها بها بخصوصها وإنما قصد الإشعار بأن له فوائد جملة من جملة ما ذكر ، أى وكذلك تفصل الآيات لما في تفصيلها من الأحكام والحكم ، وبيان الحجج والمواظ والعبر ، ولأجل أن تستبين سبيل

لجرائمين ، فيكون من عطف انخاص على العام . وقيل إنه علة لفعل مقدر هو عين المذكور ، أى ولأجل أن تستبين سبيل الجرمين تفصل الآيات ، وذلك أنه بين سبيل المؤمنين فعلم منه أن ماخالقه هو سبيل الجرمين ، لأن الشيء يعرف بضده . بل بين قبله سبيل الجرمين من الكفار أيضاً . وقال الزمخشري : ومثل ذلك التفصيل البين تفصل آيات القرآن وتلخصها في صفة أحوال الجرمين من هو مطبوع على قلبه لا يرجى إسلامه ، ومن يرى فيه أماراة القبول وهو الذى يخاف إذا سمع ذكر القيامة ، ومن دخل في الإسلام إلا أنه لا يحفظ حدوده ، ولتستوضح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب أن يعامل به فصلنا ذلك التفصيل . اهـ ويسرنى أن هذا القول يؤيد ما قدمته في بيان أصناف الناس في زمن نزول السورة وما أرشدت إليه الآيات في معاملة كل صنف منهم وأن ما قلته خير مما قاله ولله الحمد : وفي الآية من محاسن إيجاز القرآن ما لا يخفى . وسيأتى مثل هذا التعبير في قوله تعالى من هذه السورة ( وكذلك انصرف الآيات وليقولوا درست ولنبيته لقوم يعلمون ) وقوله من سورة الأعراف ( وكذلك تفصل الآيات ولعلمهم يرجعون ) ولا أذكر أن في القرآن غيرها

(٥٦) قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (٥٧) قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ، مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ، إِنْ أُلْحِكُمْ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ (٥٨) قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَأَقْضِيَ الْأَمْرُ يَدَيَّ وَيُنْزِلُكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ .

بعد أن أرشد الله تعالى رسوله إلى ما تقدم من سياسة المؤمنين ، وتبليغهم ما ذكر من أصول حكمة الدين ، عاد إلى تلقينه ما يحتاج به المشركين ، من بلاغ الوحي وناصع البراهين ، فقال :

( الانعام : س ٦ ) دعاء غير الله ونهى الرسول عنه وكونه على بينة من ربه ٤٥٣

﴿ قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله ﴾ النهى الزجر عن الشيء بالقول - مثل لا تكذب واجتنب قول الزور - والكف عنه بالفعل ومنه قوله تعالى ( ونهى النفس عن الهوى ) والدعاء النداء وطلب إيصال الخير أو دفع الضر من الأعلى وإنما يكون عبادة إذا كان في أمر وراء الأسباب المسخرة للعباد التي ينالونها بكسبهم لها واجتهادهم فيها وتعاونهم عليها فإن ما نعجز عن نياله بالأسباب المسخرة لنا لا نطلبه إلا من الخالق المسخر للأسباب - وقد بينا ذلك مراراً كثيرة - فالله تعالى يقول لرسوله هنا قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين يدعون مع الله آلهة أخرى إني نهيت أن أعبد الذين تدعونهم وتستغيثونهم من دون الله أى غير الله من الملائكة وعباد الله الصالحين بله ما دونهم من الأصنام والأوثان التي لا علم لها ولا عمل وهذا النهى يصدق بنهى الله تعالى إياه عن ذلك في آيات القرآن الكثيرة وأمره بضده وهو دعاء الله تعالى وحده ، ونهى العقل والفطرة السليمة فإن النبي ( ص ) كان قبل البعثة موحداً ، ولم يكن قط مشركاً ولأجل هذا قال نهيت بالبناء للمفعول ﴿ قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين ﴾ أى قل لهم لا أتبع أهواءكم في عبادتهم ولا في غيرها من أعمالكم التي تتبعونها بها الهوى ، ولستم في شيء منها على بينة ولا هدى ، ولماذا ؟ لأننى إن اتبعتها فقد ضللت ضلالاً أخرج به من جنس المهتدين فلا أكون منهم في شيء فإن هذا الضلال لا يقاس بغيره لأنه هو الضلال البعيد عن صراط الهدى .

﴿ قل إني على بينة من ربي ﴾ أى قل لهم أيها الرسول أيضاً إني فيما أخالفكم فيه على بينة من ربي هداني إليها بالوحي والعقل ، والبينات كل ما يتبين به الحق من الحجج والدلائل العقلية والشواهد والآيات الحسية ومنه تسمية شهادة الشهود بينة ، والقرآن بينة مشتملة على أنواع كثيرة من البينات العقلية والسكونية فهو على كونه من عند الله تعالى للقطع - بعجز الرسول كغيره عن الاتيان بمثله - مؤيد بالحجج والبيانات المثبتة لما فيه من قواعد العقائد وأصول الهداية ﴿ وكذبتم به ﴾ أى والحال أنكم كذبتم به أى بالقرآن الذي هو بينتى من ربي ، فكيف تكذبون أنتم

بينة البينات ، على أظهر الحقائق وأبين الهدايات ، ثم تطمعون أن اتبعكم على ضلال مبين لا بيعة لكم عليه إلا محض التقليد ، وما كان التقليد بيعة من البينات ، وإنما هو براءة من الاستدلال ورضاء بجهل الآباء والأجداد ، فالكلام حجة مسكنة ممكنة على ما قبلها من نفي عبادته (ص) للذين يدعونهم من دون الله وقيل إن المعنى وكذبتم ربى أى بآياته أو بدينه وإلا فإن القوم كانوا يؤمنون بأن الله هو ربهم ورب السموات والأرض وما بينهما والقرآن ناطق بذلك ، وفسر بعضهم التشكيب بالرب باتخاذ شريك له ولم يكن اتخاذهم الشركاء تكذيباً بالربوبية إذ لم يكونوا يقولون إن غيره تعالى يخلق معه أو يرزق وإنما كانوا يدعون غيره ليقر بهم إليه ويشفع لهم عنده ، وهذا الدعاء عبادة وشرك بالآلهية لا تكذيب بالربوبية .

ولما ذكر بيئته وتكذيبهم به قفى عليه برد شبهة تخطر عند ذلك بالبال ومن شأنها أن يقع عنها منهم السؤال وهى أن الله أنذرهم عذاباً يحل بهم إذا أصروا على عنادهم وكفرهم ، ووعد بأن ينصر رسوله عليهم ، وقد استعجلوا النبي (ص) ذلك فكان عدم وقوعه شبهة لهم على صدق القرآن ، لجهلهم بسنن الله تعالى فى شؤون الإنسان ، فأمر الله تعالى رسوله أن يقول لهم ﴿ ما عندى ما تستعجلون به ﴾ أى ليس عندى ما تطلبون أن يعجل الله لكم من وعيده ، ولم أقل لكم إن الله فوض أمره إلى حتى تطالبوني به ونعدون عدم إيقاعه حجة على تكذيبه ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ أى ما الحكم فى ذلك وفى غيره من التصرف فى شؤون الأمم إلا لله وحده وله فى ذلك سنن حكيمة ومقادير منتظمة تجرى عليها أفعاله وآجال مسماة تقع فيها فلا يتقدم شئ عن أجله ولا يتأخر ( وكل شئ عنده بمقدار \* ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى ) ﴿ يقص الحق وهو خير

الفاصلين ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم « يقص » من القصص وهو ذكر الخبر أو تتبع الأثر ، أى يقص على رسوله القصص الحق فى جميع أخباره ووعدده ووعيده أو يتتبع الحق ويصيبه فى أقواله وأفعاله التى يتصرف بها فى عبادته ، وقرأه الباقر « يقص » من القضاء وأصله يقضى بالياء فحذفت الياء فى الخط كما حذفت فى اللفظ لالتقاء الساكنين ، ولما كانت المصاحف غير منقوطة كانت الكسامة فى



المصحف الامام هكذا ( نقص ) فاحتملت القراءتين ، وحذف حرف المد الذي يسقط من اللفظ معهود في المصحف ومنه ( وماتنن الآيات والنذر \* سندع الزبانية ) ومعناه يقضى في أمركم وغيره القضاء الحق ، أو ينفذ الأمر ويفصله بالحق ، وهو خير الفاصلين في كل أمر ، لأنه الحكم العدل ، المحيط عامه والنافذ حكمه في كل شيء .  
وتقدم تحقيق معنى القضاء في تفسير الآية الثانية من هذه السورة .

﴿ قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقضى الأمر بينى وبينكم ﴾ أى قل أيها الرسول لمؤلاء الذين يستعجلونك بالعذاب كقولهم ( ٨ : ٣٢ اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر غايها حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم ) : « لو أن عندى ما تستعجلون به » بأن كان مما جعله الله في مكنتى وتصرفى بقدرتى السكسية أو يجعله آية خاصة بى « اقضى الأمر بينى وبينكم » باهلاكى للظالمين منكم الذين يصدوننى عن تبليغ دعوة ربى ويصدون الناس عنى ، فإن الإنسان خلق من عجل وإنما أستعجل أنا باهلاك الظالمين منكم . اوعدنى ربى من نصر المؤمنين المصالحين المظلومين ، وخذلان الكافرين المفسدين الظالمين وهو استعجال للخير ، وأنتم إنما تستعجلون الشر لأنفسكم ، وتقطعون عايبها طريق الهداية

بإمهال الله لكم ﴿ والله أعلم بالظالمين ﴾ الذين تمكن الظلم من أنفسهم وأحاط بها فلا رجاء برجعهم عنه إلى الأيمان والحق والعدل ، ومن ألم بهم الظلم أو ألما به ولكنهم لم يمح نور الفطرة من أنفسهم ولم يذهب باستعدادهم للاهتداء إلى الحق الذى أدعواهم إليه . ولما كان سبحانه وتعالى أعلم بالظالمين لم يجعل أمر عقابهم إلى فهو عنده لا عندى ولكل من عذاب الدنيا والآخرة أجل مسمى عنده يراه قريبا وترونها بعيدا ، وأيامه تعالى فى عالم التكوين وشؤون الأمم ليست قصيرة كأيامنا بل طوالة ( ٢٢ : ٢٥ ) ويستعجلونك بالعذاب وإن يخلف الله وعده وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون ٢٦ وكأين من قرية أمدت لها وهى ظالمة ثم أخذتها وإلى المصير ) فهو لا يؤخر ما وعده إلى الأجل المسمى عنده إلا لحكمة ( ٧ : ٣٣ ) ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون )

هذا ما ظهر لنا فى قضاء الأمر على تقدير كون ما يستعجلون به فى مكنته ( ص ) وليس المراد به إن كان يهلكهم كما هلكت الأمم التى كذبت الرسل من قبلهم أى ليس المراد بما يقضى من الأمر هنا عذاب الاستئصال ولا عذاب الآخرة وإن كانوا قد



بالمعنى وقيل بدل كل أو بدل اشتمال منه .

فإن قيل ما حكمة تخصيص هذه الأشياء بالذكر ؟ قلنا إن المعلوم - أو ما يتعلق به العلم - إما موجود وإما معدوم ، والموجود إما حاضر مشهود ، وإما غائب في حكم المفقود ، وليس في الوجود شيء غائب عن الله تعالى ، فعلمه تعالى بالأشياء إما علم غيب وهو علمه بالمعدوم ، وإما علم شهادة وهو علمه بالوجود ، وأما أهل العلم من الخلق فمن الموجودات ما هو حاضر مشهود لديهم ، ومنها ما هو حاضر غير مشهود لأنه لم يخلق لهم آلة للعلم به كعالم الجن والملائكة مع الانس ، ومنها ما هو غائب عن شهودهم وهم مستعدون لإدراكه لو كان حاضراً ، وما هو غائب وهم غير مستعدين لإدراكه لو حضر ، فكل ما خلقوا غير مستعدين لإدراكه من موجود ومعدوم فهو غيب حقيقى بالنسبة إليهم ، وكل ما خلقوا مستعدين لإدراكه دائماً أو في بعض الأحوال فهو إن غاب عنهم غيب إضافي . وقد بين الله تعالى لنا في هذه الآية أن خزائن علم الغيب كلها عنده ، وعنده مفاتيحها وأسبابها الموصلة إليها ، وأن عنده من علم الشهادة ما ليس عند غيره ، وذكر على سبيل المثل علمه بكل مائ البر والبحر من ظاهر وخفى ، ثم خص بالذكر ثلاثة أشياء مما في البر - إحاطة علمه بكل ورقة تسقط من نبتة وكل حبة تسقط في ظلمات الأرض وكل رطب ويابس ، فأما الورق الذي يسقط فهو ما كان حياً رطباً من النبات فأشرف على اليبس وفقد الحياة النباتية والتحق بمواد الأرض الميتة وقد يتغذى به حيوان بعد يبيسه أو قبله أو يتحلل في الأرض بعد سقوطه ويتغذى به نبات آخر فيدخل في عالم الأحياء بطور آخر ، وأما الحب فهو أصل تكوين النبات الحى يسقط في ظلمات الأرض فنه ما يفت ويكون نجماً أو شجراً ، وهما ما يتغذى به بعض الأحياء من الحيوان كالطيور والحشرات فيدخل في بنيتها كما قلنا فيما قبله . وأما ذكر الرطب واليابس فهو تعميم بعد تخصيص في هذا الباب - فهذه الأشياء من عالم الشهادة تدخل في عالم الغيب ثم تبرز في عالم الشهادة . وعلم الله تعالى محيط بكل شيء منها على كثرتها ودقة بعضها وصفه وتنقله في أطوار الخلق والتكوين وما يتبعهما من الصور والمظاهر ، وحسبك هذا الايماء من حكمة تخصيصها بالذكر . وفي هذه الآية مباحث لعلماء الآثار ، وجولات للنظار ، نذكر المهم منها في فصول :

### فهم علماء الكلام والحكماء للآية

قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير الذي سماه ( مفاتيح الغيب ) مانصه :  
« اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى ( والله أعلم بالظالمين ) يعني أنه سبحانه هو  
العالم بكل شيء فهو يعجل ما تعجلاه أصلح ويؤخر ما تأخيره أصلح . وفي الآية مسائل :  
( المسألة الأولى ) المفاتيح جمع مفتاح ومفتاح والمفتاح بالكسر المفتاح الذي يفتح  
به والمفتاح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الأشياء فهو مفتاح قال  
القراء في قوله تعالى ( ما إن مفاتيحه تنبأ بالعصبة ) يعني خزائنه فلفظ المفاتيح يمكن أن  
يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد منه الخزائن . أما على التقدير الأول فقد  
جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن  
المستوثق منها بالأغلاق والأقفال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك  
الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى ما في تلك الخزائن فكذلك  
ههنا الحق سبحانه لما كان عالماً بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة  
وقرىء مفاتيح . وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب ، فعلى التقدير  
الأول يكون المراد العلم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات  
كما في قوله ( وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم )

« وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فأنهم قالوا ثبت  
أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة ، قالوا وإذا ثبت  
هذا فنقول إن الموجود إما أن يكون واجباً لذاته وإما أن يكون ممكناً لذاته . والواجب لذاته  
ليس إلا الله سبحانه وتعالى وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير  
الواجب لذاته وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه واقع  
بإيقاعه ، إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائل كثيرة على الترتيب النازل  
من عنده طولا وعرضاً ، إذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالآثر الأول  
الصادر عنه ، ثم علمه بذلك الآثر الأول يوجب علمه بالآثر الثاني لأن الآثر الأول  
علة قريبة للآثر الثاني ، وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فبهذا علم الغيب

ليس إلا علم الحق بذاته الخصوصية ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

« ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى وهي أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وأفوا استحضار المعقولات المجردة ، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذي يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً ، والقرآن إنما أنزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة . فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد والأمر في هذه الآية ورد على هذا القانون لأنه قال أولا ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) ثم أكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال ( ويعلم ما في البر والبحر ) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول . وفيه دقيقة أخرى وهي أنه تعالى قدم ذكر البر لأن الانسان قد شاهد أحوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمنازل والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن ، وأما البحر فأحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر ، وطولها وعرضها أعظم . وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب . فإذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) ثم إنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله ( وعنده مفاتيح الغيب ) بذكر البر والبحر

كشف عن عظمة البر والبحر بقوله ( وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ) وذلك لأن العقل يستحضر جميع مافي وجه الأرض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ، ثم يستحضر كم فيهما من النجم والشجر ، ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله : ( ولا حبة في ظلمات الأرض ) وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض مواضع يبقى أكبر الأجسام وأعظمها مخفياً فيها . فإذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علم الله تعالى البتة ، صارت هذه الأمثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار إليها بقوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) بحيث تتجبر العقول فيها ، وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مبادئها . ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال ( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ) وهو عين المذكور في قوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فهذا ما عقنناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق .

( المسألة الثانية ) المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الإحكام والإتقان ومن كان كذلك كان عالماً بها فوجب كونه تعالى عالماً بها ، والحكماء قالوا إنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالآخر فوجب كونه تعالى عالماً بكلها ، واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالآخر فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التغيرات والزمانيات من حيث إنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب .

( المسألة الثالثة ) قوله تعالى ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) يدل على كونه تعالى منزهاً عن الضد والند ، وتقريره أن قوله ( وعنده مفاتيح الغيب ) يفيد الحصر أي عنده لا عند غيره ، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصلة أيضاً عند ذلك الآخر وحينئذ يبطل الحصر ، وأيضاً فكما أن لفظ

الآية يدل على هذا التوحيد ، فذلك البرهان العقلي يساعد عليه ، وتقريره أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصنائع هو العلم بالمؤثر ، والمؤثر الأول في كل الممكنات هو الحق سبحانه ، فالمتفتح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه ، لكن العلم به ليس إلا له لأن ماسواه أثر والعلم بالأثر لا يفيد العلم بالمؤثر ، فظهر بهذا البرهان أن مفاتيح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه والله أعلم .

( المسألة الرابعة ) قرىء ( ولا حبة ولا رطب ولا يابس ) بالرفع وفيه وجهان - ( الأول ) أن يكون عطفاً على محل من ورقة وأن يكون رفعاً على الابتداء وخبره إلا في كتاب مبين . كقولك : لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار .

( المسألة الخامسة ) قوله ( إلا في كتاب مبين ) فيه قولان ( الأول ) أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا هو الأصوب ( والثاني ) قال الزجاج : يجوز أن الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل ( ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ) وفائدة هذا الكتاب أمور ( أحدها ) أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يغيب عنه مما في السموات والأرض شيء ، فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين بالروح المحفوظ لأنهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقاً له ( وثانيها ) يجوز أن يقال أنه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيهاً للكافرين على أمر الحساب وإعلاماً بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء لأنه إذا كان لا يهمل الأحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبأن لا يهمل الأحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى ( وثالثها ) أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها على مقتضى ذلك العلم وإلا لزم الجهل فإذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضاً تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتابة جملة الأحوال في ذلك الكتاب موجباً تاماً وسبباً كاملاً في أنه يمتنع تقدم متأخر وتأخر متأخر كما قال صلوات الله عليه « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » والله أعلم اهـ

هذا مما أورده الرازي في تفسير الآية وما نقله عن الحكماء يريد به إثبات علم الغيب لله تعالى على طريقتهم ولا يقتضى ذلك إقرار تلك الطريقة وما قالوه في العلول والعللة .

### ﴿ التفسير المرفوع لمفتاح الغيب ﴾

هذا وإن في تفسير مفاتيح الغيب حديثاً صحيحاً فيه مباحث دقيقة فقد روى البخارى في تفسير سورة الأنعام عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله (ص) قال « مفاتيح الغيب خمس : ( إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى أرض تموت (إن الله عليم خبير) » وهذه الآية خاتمة سورة لقمان . وقد روى البخارى في تفسيرها هذا الحديث عن عبد الله بن عمر مرفوعاً بلفظ « مفاتيح الغيب خمس » ثم قرأ ( إن الله عنده علم الساعة ) ورواه بلفظ مفاتيح فى كتاب التوحيد أيضاً وبلفظ مفاتيح فى تفسير المائدة والرعد ، وبلفظ مفتاح فى أبواب الاستسقاء وروى أحمد والبخار وسحقه ابن حبان والحاكم من حديث يزيد بن ربيعة رفعه قال « خمس لا يعلمهن إلا الله : ( إن الله عنده علم الساعة ) الآية وذكر العلماء فى تفسير الآية والحديث قول عيسى عليه السلام الذى حكاه الله تعالى عنه فى سورة آل عمران ( وأنبئكم بما تآكلون وما تدخرون فى بيوتكم ) وقول يوسف عليه السلام لصاحبه السجن الذى حكاه الله عنه فى سورتة ( لا يأتىكما طعام ترزقانه إلا نبأكما بما تأكلون وما تدخرون ) وأجابوا عنه بأنه داخل فيما يظهر الله عليه رسله من علم الغيب فقد قال فى سورة الجن ( علم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من أراضى من رسول ) وأدخلوا فيه ما نقل كثيراً عن الأولياء من الكشف الشتمل على مثل هذه الحوادث من كسب الناس والأخبار بما فى الأرحام ويموت بعض الناس قبل وقوعه ووجهوه بأن الولي لما حصل له هذا الكشف باتباعه للرسول كان الكشف للرسول بالاصالة وله بالتبع ، وقد أشار إلى ذلك صاحب الميزية بقوله :

والكرامات منهم معجزات حازها من نوالك الأولياء

ولكن ظاهر الحصر فى الآية ينافى هذا الرأى والجواب فى هذا الباب ما حققناه

هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة ( الأنعام ) فإنه يعلم أن أمثال هذه المكاشفات ليست من علم الغيب الحقيقي الذي استأثر الله به ، وأن ما يظهر الله عليه الرسل من الغيب الحقيقي لا يقتضى أن يكون من عامهم الكسبي الذي يصح أن يسند إليهم على سبيل الحقيقة .

### سبب الذكور والأنثى في الحمل

ومما قد يستشكله في هذا المقام من لم يقف على حقيقة علم الغيب التي حررها هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة ما اكتشفه بعض الأطباء من سنة الله تعالى في سبب الذكور والأنثى في الحمل ، وملخصه أن البيوض التي يحصل الحمل بتلقيحها في الرحم بماء الذكر منها ما يخلقه الله تعالى في جانب الرحم الأيمن ومنه يتكون الذكور ، ومنها ما يخلقه في جانب الرحم الأيسر ومنه يتولد الإناث - ، وأن هذه البيوض توجد بالتناوب في أثناء حيض المرأة فحيضة تنتهي بتلقيح بيوض الذكور في الجانب الأيمن فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين ذكراً ، وحيضة تنتهي بضد ذلك فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين أنثى ، وقد ألفوا في بيان هذه السنة الإلهية كتباً منها ( كتاب تعليل النوع ) من تأليف الطبيب ( رملي دوسون ) الانكليزي وقد ترجمه بالعربية الطبيب محمد عبد الحميد المصري . ومن علم أشهر ولادة امرأة سهل عليه أن يعرف بمقتضى هذه السنة نوع الجنين في الحمل الثاني ويتسلسل ذلك فيما بعده إذا كان الحمل منتظماً والوضع في موعده ، ولكن لا يمكن أن يكون العلم بذلك مطرداً في كل أنثى لأسباب تحول دون ذلك بينها الباحثون في هذه المسألة ، قال صاحب كتاب تعليل النوع في أول الفصل الخامس والعشرين الذي عنوانه ( التنبؤ بنوع الطفل الآتي ) ما ترجمته .

بعد معرفة أن تكوين البيض يحدث بالتناوب ، مرة من المبيض الأيمن أو الذكر ، ومرة من المبيض الأيسر أو الأنثى ، تمكنت من التنبؤ بمعرفة نوع الطفل الآتي في النساء الحوامل من مرضاي وغيرهن ممن لم تسبق لي رؤيتهن ، وأذكر أني نجحت في ٩٧ في المائة وأما الفشل في الثلاثة الأحوال الباقية من المائة فتابع لعدم استطاعة الأم أن تخبرني بالدقة عن شهر الولادة . فمثلاً إذا أخبرتني مريضة أنها



ستمضع في يونيو وتنبأت أن طفلها أنثى ، ثم هي وضعت طفلاً ذكراً كاملاً العدة في مايو ( أيار ) أو يوليو ( تموز ) يكون النبا خطأ ، ولو أنها أخبرتنى أن الولادة ستحدث في مايو أو يوليو لتنبأت لها بأن الطفل ذكر .

« والتنبؤ بنوع الطفل لا بد أن يكون عن الأطفال التي تولد في ميعادها تماماً لأن الأطفال التي تولد قبل الميعاد قد تجعل النبا خطأ لأن الطفل إذا ولد قبل الميعاد بشهرين يكون الميعاد صحيحاً ، وأما إذا ولد قبل الميعاد ببضعة أيام لشهر يكون النبا كاذباً : ومثل الأطفال المولودة قبل الميعاد أحوال الاجهاض وكلها تختلف في عمل الحساب في الجمل السالف .

ونشأ الفشل في أحوال أخرى من تكوين بيض تكويناً غير قياسي فبدلاً من أن يحدث البيض كل ٢٨ يوماً مرة بانتظام يحدث كل ٢١ يوماً أو ٢٠ يوماً وينشأ الخطأ أيضاً بعدم الانتظام في الدورة البيضية Ovation Rhythm كحدوث البيض في المبيضين في وقت واحد كما يتضح من ولادة توأمين مختلفي النوع في وقت واحد « وكذلك إذا حدث الحمل أثناء الرضاعة ومدة غياب الحيض فوقتئذ يصعب معرفة أى مبيض هيأ البويضة التي نلقحت .

فاذا فرضنا أن متوسط نوبة الحيض هي ٢٨ يوماً أو أربعة أسابيع ( والحيض العلامة الظاهرية على البيض ) تتكرر ظاهرة تكوين البيض ١٣ مرة في أسابيع السنة وهي ٥٢ أسبوعاً وأما إذا حدث البيض في كل ٢١ يوماً فتزداد المرات وإذا حدث كل ٣٠ يوماً فالعدد ينقص إلى ١٢ مرة مع زيادة مرة كل ست سنوات .

ويشترط معرفة كل هذه الخواص في النساء عند التنبؤ بالنوع ويمكن الطبيب بعد معرفة القواعد والأمثلة الآتية أن يتنبأ بنوع الطفل في المرأة الحامل إذا كان هو طبيها كما يمكن أن يخبر النساء عن الشهور التي يجب الامتناع فيها إذا أريد الحصول على نوع مخصوص .

يمكن عمل ذلك بالتقريب بواسطة جدول الولادة الاعتيادي لأننا إذا عرفنا نوع الطفل الأخير ويوم ميلاده نعرف شهر تكوين البيض ( وبالطبع نوع البويضة الخاصة ) بكل سهولة من الجدول ولكني رأيت أن الأسهل استخراج ذلك « تفسير القرآن الحكيم » « ٣٠ » « الجزء السابع »





العلم بأى شىء منها عنده فاذا هدى عباده إلى سنة من سنته التي هي مفتاح موصل إلى الاطلاع على بعض ما تحويه هذه الخزانة فذلك لا ينفي ما ذكر .

بعد أن كتبت ما تقدم في المسألة وطبع في المنار بقى في نفسى شىء منه فتفكرت فيه عند النوم فظهر لى أن العلم بسنة الله تعالى في سبب الذكورة والأنوثة لم يترتب عليه علم أحد عالماً قطعياً بما في رحم امرأة بعينها حتى مع العلم بالشروط التي اشترطوها للعلم بذلك - دع العلم بجميع ما في أرحام جميع الإناث من أنواع الحيوان كلها - وإنما ترتب عليه الظن الغالب في حال العلم بالشروط والجهل التام في حال عدم العلم بها، والعلم الصحيح بما في الرحم هو الذى لا يتوقف على صدق الحامل فيما أخبرت من تحديد شهر الولادة ولا على خلو الرحم من بيض تكون على خلاف القاعدة التي ذكروها من كون الأصل فيه أن يكون مرة في كل أربعة أسابيع فإنهم جزموا بأن هذه القاعدة غير مطردة - ولا على تكوّن البيض في جانبي الرحم في وقت واحد وهو الذى يكون سبب الحمل بالتوأمين المختلفين، فاحتمال وقوع هذه الأحوال في كل حمل وإن كان قليلاً ينفي العلم القطعى بما في رحم أى امرأة بعينها فما القول في العلم بما في الأرحام كلها؟

خطر لى هذا المعنى في الفراش وانتقل ذهني منه إلى قوله تعالى في سورة الرعد (١٣: ٩) الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تفيض الأرحام وما تزداد وكل شىء عنده بمقدار ١٠ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) فهو وحده الذى يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى؟ وما تفيض الأرحام من نقص الحمل أو فساد به بعد العاوق وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر. وقد روى الشافعى عن شيخ بمنى أن امرأته ولدت له بطونا في كل منها خمسة أولاد، فأتى يهتدى إلى العلم بمثل هذه النواذر الأطباء؟ وسنزيد هذا البحث إيضاحاً في سورة الرعد إذا أطل الله في عمرنا ووفقنا لتفسيرها .

﴿ وجه تفسير مفاتيح الغيب بهذه الخمس ﴾

لم أر لأحد كلاماً في وجه تفسير مفاتيح الغيب بالخمس المذكورة في آخر سورة لقمان وكنت قد فكرت في ذلك في أيام طلبى للعلم فظهر لى أن علم الله تعالى بجميع الموجودات علم شهادة وعلمه بما لم يوجد علم غيب وأن ما لم يوجد فخرانة أو مفاتيح

خزائنه التي يستفيد الناس من بيانها هي تلك الخمس وهي لم تذكر بصيغة الحصر وقد بينت ذلك في كتابي «الحكمة الشرعية» الذي ألقته في عهد الطلب في سياق البحث في الكشف من أنواع كرامات الأولياء وبعد ذكر الآية والحديث في تفسيرها بتلك الخمس قلت مانصه: ثم إنه لا يخفى أن معلومات الله تعالى الغيبية لا تدخل تحت الحصر فما معنى تخصيص هذه الخمس بالذكر مع كونها مما قد يطلع بعض عباده على بعضها؟ وما معنى كونها مفاتيح الغيب؟ وأجبت: بأن هذه الخمس هي التي كانوا يدعون عامها والعدد لا مفهوم له على الراجح فلا ينفى زائداً على المذكور (قلت) وهذا لا يدل على كونها مفاتيح الغيب وقد فتح الله عز وجل على فهم معنى لطيف في كون هذه الخمس مفاتيح أو مفاتيح للغيب وعرضته على مشايخي كالاستاذ أحمد القاوقجي والعلامة الشيخ محمد نشابة<sup>(١)</sup> وغيرها فأعجبوا به، وهو أن المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم أو كسرهما بمعنى الخزائن أو المفاتيح، والغيب ما غاب عن الوجود أو الشهود وهو عالم البرزخ وعالم الآخرة وبعض عالم الدنيا وهو النبات الذي لم يوجد، والحيوان الذي لم يولد، وكسب الأنفس الذي يحصل في المستقبل، وفي قوله تعالى (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى أرض تموت، إن الله عليم خبير) إشارة إلى جميع ذلك: فالساعة مفتاح عالم الآخرة، والغيث مفتاح عالم النبات، وما في الأرحام مفتاح عالم الحيوان، وقوله (وما تدرى نفس) ظاهر في مفتاح الكسب والأعمال، وقوله تعالى (وما تدرى نفس بأى أرض تموت) أى كما لا تدرى بأى وقت إشارة بالموت إلى عالم البرزخ، وبعبارة أخرى: العوالم الثلاثة الأول: القريب الداني الذي نقيم فيه قبل الموت والآخر: الذي نقيم فيه بعد الموت أبداً إلى غير نهاية والثالث: الوسط بينهما وهو ما نقيم فيه بين العالمين حتى يتم جمعنا بانتهاء الدنيا ونفد على الله تعالى جميعاً، فالثاني والثالث من الغيب الذي ليس مشهوداً لنا ومفتوحهما الساعة والموت، وأما الأول فمنه ما هو مشهود لنا ولا يحصل فيه زيادة يبرزها

(١) كنت ألتقي عن الأول مارواه من الأحاديث المسلسلة وكتاب المعجم الوجيز في الحديث وعن الثاني صحيح البخاري ومسلم وفقه الشافعية وكان علامة الزمان في العلوم والأزهرية وهو شيخ مشايخنا وشيخ الوالد رحمهم الله أجمعين،

الله تعالى من العدم كالأحجار والمعادن ونحوها من الموجودات التي وجدت في الكون تدريجاً أود فعة واحدة ومنه ما هو غيب وهو ما يتجدد بصورة مخصوصة لم تكن مشهودة وهو النبات ومفتحه الغيث والحيوان ومفتحه الأرحام غالباً أو عبر بها عنه ، وكسب الحيوان وعمله وهو مفتوح وخزانة من خزائن الغيب ، اهـ

ثم ذكرت هنالك ما يرد على حصر المفاتيح بهذه الخمس أو تخصيصها بالذكر وأجبت عنه وفي العبارة شيء من الضعف وهي من القسم الذي لا يزال مسودة من ذلك الكتاب الذي كان أول تمرين لنا على التأليف والانشاء فإننا لم نتعلم الانشاء تعاملاً . وفي حاشيتها تعليق على كلمة « ومفتحه الأرحام غالباً » وجعل نحو دود الفاكمة والخل من غير الغالب بينما فيه ما ثبت عند المتأخرين من كون الحى لا يولد إلا من حى مثله ، فما كان يقال في بحث التولد الذاتي من تولد دود الفاكمة منها وكذا الخل وتولد الفأرة من التراب كله باطلاً .

### كتابة الله مقادير الخلق في كتاب مبين

﴿ وهو الامام المبين وأم الكتاب والذكر والزر واللوح المحفوظ ﴾

ورد في معنى الآية التي نفسرها آيات في سورة يونس ( ١٠ : ٢١ ) وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ) وفي سورة هود بعد بيان علمه بما يسرون وما يعلنون وما في الصدور ( ١١ : ٦ ) وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين ) وفي سورة النمل ٢٧ : ٧٦ وإن ربك ليعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون ٧٧ وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين ) وفي سبأ ( ٣٤ : ٣ ) وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ) وفي سورة طه ( ٢٠ : ٥٠ ) فما بال القرون الأولى ٥١ قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى ) وفي سورة الحديد ( ٥٧ : ٣٢ ) ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ) وفي

سورة يس (٣٦: ١١) أنا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه  
 في إمام مبين ( وفي سورة الرعد (١٣ : ٣٩ لكل أجل كتاب ٤٠ يمحو الله ما يشاء  
 ويثبت وعند أم الكتاب) وفي سورة الزخرف (١٣ : ١٠٣) والكتاب المبين ٢ إنا جعلناه  
 قرآنا عر بيا لعلكم تعقلون ٣ وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) وفي سورة الأنبياء (٢١ :  
 ١٠٤) ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ( ورد  
 الذكر كثيراً بمعنى القرآن وفي هذه الآية يحتمل المعنى الذى نحن بصدد بيانه وغيره .  
 وفي سورة القمر ( ٥٤ : ٥٢ وكل شيء فعلوه في الزبر ٥٣ وكل صغير وكبير مستطر )  
 وفي سورة البروج ( ٥٨ : ٢١ بل هو قرآن مجيد ٢٢ في لوح محفوظ ) - جمهور علماء  
 الإسلام على أن هذه الآيات كلها فى معنى واحد فسرته الأحاديث التى نورد أشهرها :  
 روى البخارى من حديث أبى هريرة مرفوعا وغيره « لما قضى الله الخلق كتب  
 فى كتابه - فهو عنده فوق العرش - إن رحمتى غلبت غضبى » وروى البخارى فى  
 صحيحه من حديث عمر بن حصين مرفوعا « كان الله ولم يكن شيء غيره وكان  
 عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض » هذا لفظ  
 البخارى فى أول بدء الخلق ورواه فى كتاب التوحيد بلفظ « ولم يكن شيء قبله » وفيها  
 « ثم خلق السموات والأرض » وروى مسلم فى صحيحه من حديث عبد الله بن  
 عمرو بن العاص مرفوعا « إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات  
 والأرض بخمسين ألف سنة - قال - وكان عرشه على الماء » قال شراح البخارى فى  
 قوله (ص) « كان الله » الخ ان المراد بكان فى الأول الأزلية وفى الثانى الحدوث بعد  
 العدم ، وإنه يدل على أن العرش والماء كانا مبدأ هذا العالم ، أى عالم السموات  
 والأرض ، كأنهم يعنون أن الماء أصل مادته والعرش مركز التقدير والتقدير له ولكن  
 الله تعالى بين لنا فى سورة ( حم فصلت ) أنه خلق السموات والأرض من دخان  
 ويمكن أن يقال إن الماء فى حالته البخارية يكون دخانا ، أو أن تلك المادة الدخانية  
 معظمها بخار مائى . وروى أحمد والترمذى وصححه من حديث عبادة بن الصامت  
 مرفوعا « أول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة »  
 ورواه غيره عن غيره بمعناه ، قال بعض العلماء أن أولية خلق القلم نسبية والعرش

خلق قبله وكذا الماء ، وقال بعضهم بل هو الأول وكذا اللوح الذي كتب فيه .  
ولم يرد في خلق اللوح المحفوظ حديث مرفوع صحيح بل ورد فيه آثار عن ابن  
عباس وغيره من علماء التفسير .

فإن هذه الأحاديث والآثار اتفق علماء التفسير المأثور على تفسير الكتاب المبين  
والامام المبين وأم الكتاب والذي ذكر في الآيات التي سردناها بذلك الكتاب المسمى  
باللوح المحفوظ ، ومن التكلف الظاهر أن يقال أن المراد بها العلم الإلهي كما قال  
الرازي هنا ، ومذهب السلف أن تؤمن بالقلم الإلهي واللوح المحفوظ وما كتب  
القلم في اللوح من مقادير الخلق وإحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم من  
بدء تكوينه إلى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيء من  
ذلك ولا نقبل قول أحد غير المعصوم فيما يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك  
الكتابة . ومن الجهل الفاضح أن نشبه ذلك بما تعهده من كتابتنا ونحن نرى البشر  
قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقا يتلقاها بعضهم عن بعض على مسابة ألوف من  
الأميال والفراسخ في البر والبحر بواسطة الكهرباء التي تسخر لذلك بأسلاك وبغير  
أسلاك فيكتب أحدهم في لوح الجو ما شاء أن يكتب فيتكيف به الهواء في هذا  
الجو الواسع كله ويتلقاها آخرون بآلات عندهم ترسم لهم ما رسم في الهواء فيقرؤنه  
ويدونونه للمرسل إليه أو لمن يريدون أن ينتفع به .

والذين يؤولون ما ورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف  
من يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يعهدون من صنع البشر في هذا العالم المتغير وهم  
يرون أن هذه المصنوعات تتغير وتترقى كلما ترقى الناس في الصناعات ، حتى أن الشيخ  
الشعراني صور الميزان الإلهي الذي يزن به تعالى أعمال العباد المعنوية كلها في وقت  
واحد قصير - وهو أسرع الحاسبين - بصورة أحقر الموازين البشرية التي اخترعوها  
في طور البداوة والجهل بفنون الصناعة ونحن نرى البشر قد اخترعوا في هذا العصر  
أنواعا من الموازين الدقيقة للأثقال المادية وللأموال المعنوية كالرطوبة والحرارة  
والبرودة والسرعة حتى أنهم ليعرفون أثقال الكواكب ، وإن ركاب السفينة  
للعواصة ليعلمون وهم في لجة البحر ما يكون حولهم إلى أبعاد عظيمة من أحوال



المراكب التي على ظهر البحر وأثقالها وبعض ما يتحرك في البر أيضاً .  
هذا وإن من التشبيه ما هو فتنة منفردة ، ومن التأويل ما يزيل بعض الشبهات  
المضلة أو المكفرة ، ولذلك نذكر بعض تأويلات الخلف ، مع استمساكنا  
بتفويض السلف ، وعلى هذه الطريقة كان شيخنا الأستاذ الامام إذا قال في تفسير  
اللوحة المحفوظ في آخر سورة البروج ما نصه :

« واللوحة المحفوظ شيء أخبر الله به ، وأنه أودعه كتابه ، ولم يعرفنا حقيقة ،  
فعلينا أن نؤمن بأنه شيء موجود وإن الله قد حفظ فيه كتابه إيماناً بالغيب ، وأما  
دعوى أنه جرم مخصوص في سماء معينة ، ووصفه بما جاء في روايات مختلفة ، فهو  
مما لم يثبت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم بالتواتر فلا ينبغي أن يدخل في عقائد  
أهل اليقين من المؤمنين .

« وما أجدرنا لو أردنا التأويل بأن نأخذ بما قيل من أن اللوحة المحفوظ هو  
لوحة الوجود الحق ، ومعاني القرآن وقضايا الشريعة لما كانت لا يأتيها الباطل ولا  
يدانيها الخطأ كانت ثابتة في لوح الواقع المحفوظ ، الذي لا حق إلا ما وافقه ، ولا  
باطل إلا ما خالفه ، ولا باق إلا ما رسم فيه ، ولا ضائع إلا ما لم ينطبق عليه اهـ

ونقول ان تلك الروايات التي أشار إليها لم تثبت عن المعصوم بالتواتر ولا بغير  
التواتر من أحاديث الأحاد الصحيحة ، وما ذكره من التأويل قريب مما فصله الامام  
الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الاحياء وكلاهما مما يمكن الجمع بينه وبين  
الآيمان بأن اللوح والقلم والعرش أشياء موجودة هي مظهر العلم الإلهي والتدبير الرباني  
الذي قام به نظام السكون لا تشبه أقلام البشر والواحد منهم ودقاتهم التي يدونون بها  
نظام دولهم ومصالحهم ولا عروش ملوكهم وأمراءهم . ولكن الانسان شديد الغرور  
بعلمه ومألوفه فالأحمى والصبي وقليل الاشتغال بالعلم من أفراد أشد غروراً من العلماء  
واسمى العلم والاطلاع كل منهم يتخذ ما عنده من علم قايلاً معياراً أو قالباً لما لا يعلمه  
وهو كثير - ومهما يتسع من علم المرء بالنسبة إلى غيره فما علمه بالنسبة إلى ما من شأنه  
أن يعلمه إلا قليل فما القول بما ليس من شأنه أن يعلمه (وما أوتيت من العلم إلا قليلاً)  
وإن لنا في دماغ الإنسان المبررة في هذا المقام فهو كل لوح ترسم فيه أقلام المعلومات

الحسية والعقلية والنفسية في كل آن علما جديداً يمكنه أن يرجع اليه في المستقبل فيقرأ ماخطه فيه الزمن الماضى كما يراجع ما يكتب في الفراطيس ويدون في الأسفار فإن كان ينسى كثيراً منه في الدنيا ، فسيقروه كله في كتابه ( ٧٩ : ٣٥ يوم يتذكر الإنسان ماسعى ) ويشير إلى هذا المعنى تأويل الغزالي الذى أشرنا اليه آنفاً فإنه ضرب مثلاً للمغرورين بالأسباب القريبة للحوادث الذين لا ترتقى أنظارهم فى سلسلة الأسباب إلى أن ينتهوا منها إلى خالقها وجاعلها أسباباً : ضرب لهم مثلاً نملة واقفة على قرطاس تبصر رأس القلم يجرى عليه فيسخره بالسواد فتنسب هذا الفعل اليه إذ لا يمتد نظرها إلى اليد المحركة له دع صاحب اليد الكاتب به الذى لولاه لم تره يكتب .

وقد شرح الغزالي هذا المثل بعبارة طويلة من أبلغ ما كتب قلمه السيل جعلها محاورة بين أحد الناظرين عن مشكاة نور الله وبين القلم واليد من جوارح البشر ثم بين القدرة والإرادة والعلم من صفات البشر ثم انتقل من ذلك إلى القلم الالهى والصفات الالهية عاتب القلم الذى سود القرطاس فأحاله على اليد المحركة له وهى أحواله على القدرة التى صرفتها فى قطع القلم وبريه والكتابة به ، فلما سألها عن سبب ذلك أحواله على الإرادة المسخرة لها ، وكونها لا تستطيع مخالفة أمرها ، وهذه أحواله على العلم والعقل الذى هو مرشدها وصاحب السلطان عليها لا تنبعث إلا إذا بعثها . فلما انتهى إلى العلم وسأله عن سبب بعثه الإرادات إلى تسخير القدر فى استخدام الجوارح أجابه أنه خط رسمه القلم الالهى فى لوح القلب وقال له فسل القلم عني ، وذكر له أن هذا القلم من عالم الملكوت الذى لا يدرك بالحواس وأن فى طريق وصوله اليه المهمة الفيح والجبال الشاهقة ، ثم قال الغزالي بعد حوار طويل فى ذلك :

« فقال السالك السائل قد تحيرت فى أمرى واستشعر قلبى خوفاً مما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أطيع قطع هذه المهمة التى وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة ؟ قال نعم أفتح بعينك وأجمع ضوء عينيك وحدقه نحوى فإن ظهر لك القلم الذى به انكتبت فى لوح القلب فيشبه أن تكون أهلاً لهذا الطريق فإن كل من جاوز عالم الجبروت ( أى عالم الصفات البشرية ) وقرع باباً من أبواب الملكوت كوشف بالقلم ، أما ترى أن النبى ( ص ) فى أول أمره كوشف بالقلم إذ أنزل عليه ( اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم \* علم الإنسان



ما لم يعلم ) فقال السالك لقد فتحت بصري وحدثته فوالله ما أرى قصباً ولا خشباً ولا أعلم قلماً إلا كذلك ، فقال القلم لقد أبعدت النجعة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله تعالى لا تشبه ذاته سائر الذوات ، فكذلك لا تشبه يده الأيدي ولا قلمه الأقلام ، ولا كلامه سائر الكلام ، ولا خطه سائر الخطوط ، وهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ، ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الأيدي ، ولا قلمه من قصب ، ولا لوحه من خشب ، ولا كلامه بصوت وحرف ، ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعفص ، فإن كنت لا تشاهد هذا هكذا فأراك إلا مخنثاين فحولة التنزيه وأنوثة التشبيه ، مذبذبا بين هذا وذا ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، فكيف نزهت ذاته وصفاته تعالى عن الأجسام وصفاتها ، ونزهت كلامه عن معاني الحروف والأصوات وأخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه ؟ فإن كنت قد فهمت من قوله ( ص ) « أن الله خلق آدم على صورته » (١) الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكن مشبهاً مطلقاً كما يقال : كن يهوى صرفاً وإلا فلا تلعب بالتوراة وإن فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالأبصار فكن منزهاً صرفاً ومقدساً خلاً ، واطو الطريق فأنت بالواد المقدس طوى ، واستمع بسر قلبك لما يوحى ، فاعلك تجدد على النار هدى ، ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودى به موسى (إني أنا ربك) فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وأنه مخنث بين التشبيه والتنزيه فاشتعل قلبه ناراً من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص ، ولقد كان زيتته الذي كان في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تمسه نار ، فلما نفخ فيه العلم بجده اشتعل زيتته فأصبح نوراً على نور . فقال له العلم اغتم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك لعلك تجدد على النار هدى ، ففتح بصره فأنكشف له القلم الالهي فإذا هو كما وصفه أهل العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ، ولا له

«١» رواه أحمد والشيخان من حديث أبي هريرة بلفظ ( خلق الله آدم على صورته ) قيل أن الضمير في صورته لآدم أي صورته المعهودة لم تتغير من طور إلى آخر وقيل أنه قاله لمن ضرب عبده فالضمير للعبد ولكن ورد في رواية أخرى ( على صورة الرحمن )

رأس ولا ذنب ، وهو يكتب على الدوام في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم ، وكان له في كل قلب رأساً ولا رأس له ففقد من العجب وقال نعم الرفيق العلم فجزاه الله عنى خيراً إذا الآن ظهر لى صدق أنبائه عن أوصاف القلم فإني أراه قلماً لا كالأقلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى عندك ومرادى لك وأنا عازم على أن أسافر إلى حضرة القلم وأسأله عن شأنه فسافر إليه وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الإرادات إلى أشخاص القدر وصر فيها إلى المقدورات ؟ فقال أو قد نسيت ما رأيت في عالم الملك والشهادة وسمعت من جواب القلم إذ سأله فأحالك على اليد ؟ قال لم أنس ذلك قال فجوابى مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه ؟ قال القلم أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته قال نعم قال فسل عن شأنى القلب يمين الملك فأنى في قبضته وهو الذى يرددى وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الآدمى في معنى التسخير وإنما الفرق في ظاهر الصورة فقال فمن يمين الملك ؟ فقال القلم أما سمعت قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) قال نعم والأقلام أيضاً في قبضة يمينه هو الذى يردها فسافر السالك من عنده إلى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم ولا يجوز وصف شيء من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشر وصفه ، والجملة فيه أنه يمين لا كالإيمان ويد لا كالأيدي وأصبع لا كالأصابع فرأى القلم محرراً في قبضته فظهر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحرىكه للقلم فقال جوابى مثل ما سمعته من اليمين التى رأيتها في عالم الشهادة وهى الحوالة على القدرة إذ اليد لا تحكم لها في نفسها وإنما محررها القدرة لا محالة فسافر السالك إلى عالم القدرة ورأى فيه من العجائب ما يستحق عندها ما قبله وسألها عن تحريك اليمين فقالت إنما أنا صفة فاسأل القادر إذا العمدة على الموصوفات لأعلى الصفات وعندها كاد أن يزيع ويطلق بالجراءة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت ونودى من وراء حجاب سرادقات الحضرة (لا يستل عما يفعل وهم يستلون) فغشيته هيبه الحضرة فخر صعباً يضطرب في غشيته فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ إلا بعفوك من عقابك وبرضالك من

سخطك ومالى إلا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل بين يديك فأقول اشرح لى  
صدرى لأعرفك واحلل عقدة من لساني لأثنى عليك فنودى من وراء الحجاب :  
إياك أن تطمع فى الثناء وتزید على سيد الأنبياء بل ارجع اليه فما آتاك فخذہ وما نهاك  
عنه فانتہ عنه وما قاله فقله فإنه مازاد فى هذه الحضرة على أن قال « سبحانك لأحصى  
ثناء عليك كما أثنيت على نفسك » فقال إلهى إن لم يكن لسان جراءة على الثناء عليك،  
فهل للقلب مطمع فى معرفتك ؟ فنودى إياك أن تتخطى رقاب الصديقين فارجع إلى  
الصديق الأكبر فاقتد به فإن أصحاب سيد الأنبياء كالنجوم بأيمهم اقتديتم اهتديتم<sup>(١)</sup>  
أما سمعته يقول العجز عن درك الإدراك إدراك<sup>(٢)</sup> فيكفيك نصيبا من حضرتنا أن  
تعرف أنك محروم عن حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا اه المراد منه  
ولا ندرى لم وقف أبو حامد هنا عند صفة القدرة الالهية ولم يتم تطبيق المثل ،  
ومن المعلوم المقرر عند أهل العلم الالهى من المتكلمين والصوفية وكذا الفلاسفة أن  
قدرة الله تعالى إنما تجرى بما خصصته إرادته واقتضته مشيئته وأن تخصيص الإرادة  
للممكن ببعض ما يجوز عليه ذون بعض إنما يكون بحسب العلم والحكمة والعلم بوجوه  
المصالح والمفاسد والنظام والخلل والكمال والنقص وغير ذلك من الأمور المتقابلة  
إذا كان تماما كاملا يترتب عليه من الأعمال الإرادية ما هو عين الحكمة فلو أن السائل<sup>١٠٦٥</sup>  
سأل الإرادة الالهية عما تجرى به القدرة بتخصيصها فى عالم التكوين لاجابته بلسان  
الآيات البينات بأن ذلك هو ما اقتضاه العلم الإلهى المحيط بالغيب والشهادة فهو عين  
الحكمة وغاية النظام ليس فيه خلل ولا جزاف، ولا هو بالأمر الأنف<sup>(٣)</sup> الذى يكون  
بمحض الاستبداد ( وكل شئ عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال )  
وكتابة مقادير الخلق التى أرشدت اليها الآية التى نحن بصدد تفسيرها تثبت هذا  
وكما اتسع علم الإنسان بالنظام والقدر الالهى فى هذا الكون رسخ إيمانه بذلك وقلت حيرته

(١) يشير إلى ما رواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر « أصحابى كالنجوم بأيمهم  
اقتديتم اهتديتم » ورواه غيره عن أبي هريرة وأسانيده ضعيفة قال أحمد لا يصح وقال  
البراز منكر (٢) هذه العبارة مأثورة عن أبي بكر (رض) ولا أذكر من رواها عنه  
وقد قال بمعناها أشهر فلاسفة هذا العصر كسبنسر وغيره (٣) الألف بضمين الجديد  
المتبداً وهو شعار منكبرى القدر القائلين بأنه تعالى يخلق بغير تقدير سابق

وأما قوله تعالى ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) فليس معناه أن في أفعاله شيئاً عبثاً أو سدى أو جزافاً جاء آنفاً بمحض المشيئة ، عارياً عن النظام والتقدير الذى اقتضته الحكمة ، كلا ! إنما معناه أن سلطانه تعالى فوق كل سلطان فليس لموجود سلطان عليه فيسأله عما يفعل بحاسبه عليه أو يلقي عليه تبعته إن فرض أنه يرى ذلك فلا حجة في هذه الآية للجبرى فى الظاهر والباطن ، ولا للمذبذب الجبرى فى الباطن السنى فى الظاهر .

### ﴿ حكمة كتابة مقادير الخلق ﴾

روى عن الحسن أن حكمة كتابة الله تعالى لمقادير الخلق تنبيه المكلفين على عدم إهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبّة فى الكتاب وزاد بعضهم حكمتين أخريين إحداهما اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقة الأحداث للمعلومات الإلهية والثانية عدم تغير الموجودات عن الترتيب السابق فى الكتاب . ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » - ذكر ذلك الآلوسى وجعل قول الحسن هو الثانى فى الترتيب . والعبارة الأخيرة حديث من الأحاديث المشتهرة على الألسنة باللفظ الذى ذكره الآلوسى ولا نعرفه مروياً بهذا اللفظ ولكن ورد فى حديث عبد الله بن جعفر عند الطبرانى « وأعلم أن القلم قد جف بما هو كائن » وفى حديث أبى هريرة عند البخارى « جف القلم بما أنت لاق » وورد جف القلم وجفت الأقلام فى أثناء أحاديث أخرى .

وهذا الذى قالوه فى حكمة الكتابة ضعيف وحكمة الله البالغة فيه فوق ذلك ويتوقف تلهج شئ من جلالها وجلالها على تدبير النظام العام الذى قامت به السموات والأرض والنظام الخاص بكل نوع من أنواع المخلوقات فيها ، وعلى كون تلك النظم التى يعبر عنها فى عرفنا بالسنن والأقدار الإلهية ، وفى عرف بعض علماء الدنيا بالنواميس أو القوى الطبيعية ، إنما ينفذها أصناف من الملائكة ذكر فى الآية التى بعد هذه صنف الحفظة ورسّل الموت منهم ، وورد فى بعض التفسير المأثور أن ( والمرسلات عرفاً ) وما عطف عليها ( والنازعات غرقاً ) وما عطف عليها إلى قوله ( والمدبرات أمراً ) أصناف منهم وهم الملائكة الموكلون بتدبير أمر الخلق

من عند الله عز وجل : ويؤيد ذلك ما جاء من أحاديث منها الصحاح والجليل والضعاف يدل مجموعها على أن الله تعالى قد وكل بكل نوع من أنواع الخلق ملائكة هم أرواح النظام له، فإذا كان الخالق العليم الحكيم قد جعل لكل شئ مقدراً<sup>(١)</sup> وجعل لكل شئ من أسباب المعاش كالرياح والأمطار وغيرها خزائن لا ينزلها إلا بقدر معلوم<sup>(٢)</sup> وإذا كان من حكمته أن جعل لهذا الملك العظيم الذى يدار بأعلى درجة من التقدير والتنظيم عرشاً عظيماً هو مصدر التدبير<sup>(٣)</sup> أفلا يكون من كمال الحكمة والاتقان أن يكون لذلك كتاب مبين هو مظهر ذلك النظام والتقدير، كما يعهد للملك المنظم من كتب النظام والقوانين؟ بلى والله المثل الأعلى، وإن لنا فيما نرى فى خلقه من نظام وكمال وفى التكوين آيات على كمال علمه وحكمته، ونفوذ إرادته وقدرته، وفيما نرى من كسب البشر من نقص وعجز دلائل على تنزيهه عن مشابهة الخلق وعلى أن ملائكته أكمل من البشر فى تنفيذ ما قدر وما أمر (٢٧: ٢١) لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون - ٦٦ : ٦ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ) ونكتفى بهذا التلميح الآن فقد طال الكلام فى تفسير هذه الآية كما طال فى تفسير ما تقدم من هذا الجزء ولعلنا نعود إلى هذه المسألة

﴿ وهو الذى يتوفاكم بالليل ﴾ التوفى أخذ الشئ وافياً أى تاماً كاملاً، ويقابله التوفية وهو إعطاء الشئ تاماً كاملاً، يقال وفاه حقه فتوفاه منه واستوفاه ومنه ( ووجد الله عنده فوفاه حسابه ) ويقال توفاه واستوفاه بمعنى أحصى عدده، نطقت العرب بالمعنيين . وأطلق التوفى على الموت لأن الأرواح تقبض وتؤخذ أخذاً تاماً حتى لا يبقى لها تصرف فى الأبدان، وأطلق على النوم فى هذه الآية وفى آية الزمر التى نذكرها قريباً، فقال العلماء إنه إطلاق مجازى مبنى على تشبيه النوم بالموت لما بينهما من المشاركة فى زوال إحساس الحواس والتمييز، وإنما جعلوه استعارة فى النوم، بناء على جعله حقيقة فى الموت، وهو كذلك فى العرف العام لافى أصل اللغة، يقولون توفى فلان - بالبناء للمفعول - بمعنى مات، وتوفاه الله بمعنى أماته. وما أعلم أن العرب استعملت التوفى فى الموت وإنما هو استعمال إسلامى مبنى على أن الموت يحصل

(١) سورة الطلاق ٦٥: ٣ (٢) سورة الحجر ١٥ : ٢١ (٣) سورة يونس ١٠ : ٣

بقبض الأنفس التي تحيا بها الناس كما قال تعالى في سورة الزمر ( ٣٩ : ٣٩ ) الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ) فهذه الآية نص في كون التوفى أعم من الموت وأنه ليس مرادفا له ، فقد صرحت بأن الأنفس التي تتوفى في منامها غير ميتة .

فقوله تعالى « يتوفاكم بالليل » معناه يتوفى أنفسكم في حالة نومكم بالليل ، ومثله النوم في النهار وإنما اقتصر على ذكر الليل لأن الواجب في الفطرة والغالب في العادة أن يكون النوم فيه ، فلا يعتد بما يقع منه في النهار . أطلق التوفى في المنام على إزالة الإحساس والمنع من تصرف الأنفس في الأبدان ، على ما هو المعروف عند العلماء ، ولكن بعض فلاسفة الغرب المتأخرين يرى أن للانسان نفسين تفارقه إحداها عند النوم وتفارقه كلتاها بالموت ، فإذا صح هذا يكون التوفى حقيقة في المنام وفي الموت لأن الأول يحصل بقبض غير تام لأحد النفسين والثاني بقبض تام لكليهما ، وهو يوافق ظاهر آية الزمر .

ثم قال عز وجل ﴿ ويعلم ما جرحتم بالنهار ﴾ الجرح يطلق بمعنى العمل والكسب بالجوارح وهي الأعضاء العسامة وبمعنى التأثير الدامي من السلاح وما في معناه كالبرائن والأظفار والأنياب من سباع الطير والوحش . قيل إن هذا الأخير هو الحقيقة والأول مجاز ، وإن عوامل الإنسان ما سميت جوارح إلا تشبيهاً لها بجوارح السباع ، وإن هذه ما سميت جوارح إلا لأنها تجرح ما تصيده وما تفترسه ، وظاهر عبارة لسان العرب أن الجرح حقيقة في الكسب وإن جوارح الصيد سميت بذلك لكسبها لنفسها أو لمعلمها الذي يصيد بها ، وأن الخيل والأنعام المنتجة تسمى جوارح أيضاً لأن نتائجها كسبها ، فالجرح كالكسب يطلق على الخير والشر منه ، نقل ذلك اللسان عن الأزهري . وظاهر كلام الزمخشري إنه فعل الشر ، وبذلك فسر الآية في الكشف كما سيأتي ، وقد استعمل الاجترار بمعنى فعل الشر خاصة في قوله تعالى في سورة الجاثية ( ٤٥ : ٢٠ ) أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ) — الآية — ولم يذكر الجرح والاجترار



٤٨٠ البعث من النوم لإتمام الأجل ثم من الموت لأجزاء العمل (تفسير: ج ٢)

في القرآن إلا في هاتين الآيتين . وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافتعال كما ورد كثيراً في الاكتساب كقوله تعالى في آخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وهو غير مطرد في ذلك ، فكل من الكسب والاكتساب يستعمل في الخير والشر .

فمعنى قوله تعالى « ويعلم ما جرحتم بالنهار » يعلم جميع عملكم وكسبكم في وقت اليقظة الذي يكون معظمه في النهار خيراً كان أو شراً ، قيل إن الماضي هنا بمعنى المستقبل أى ويعلم ما تجرحونه في النهار الذي يلي الليل عبر به لتحقيق وقوعه ، وقيل بل هو على أصله ويراد به النهار السابق على الليل الذي يتوفاكم فيه . أو المراد يتوفاكم في جنس الليل ويعلم ما جرحتم في جنس النهار

(ثم يبعثكم فيه) أى ثم انه بعد توفيقكم بالنوم يثيركم ويرسلكم منه في النهار فالبعث كما قال الراغب إثارة الشيء وتوجيهه يقال بعثت البعير أى أثرته من بركه وسيرته . فإطلاق البعث على الإيقاظ من النوم حقيقة لغوية ومن جملة مجازاً نظر إلى العرف الشرعى . فإن قيل كان الظاهر أن يقال : وهو الذى يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ما جرحتم فيه ، فما نكتة هذا التقديم والتأخير في الآية ؟ قلت الظاهر المتبادر أن تأخير ذكر البعث لأجل أن تتصل به علمته المقصودة بالذكر في هذا السياق وهى قوله تعالى ﴿ ليقضى أجل مسمى ﴾ الخ أى يوقظكم ويرسلكم في أعمالكم لأجل أن يقضى وينفذ الأجل المسمى فى علمه تعالى لكل فرد منكم فإن لأعماركم أجالا مقدرة مكتوبة لا بد من قضائها وإتمامها ﴿ ثم إليه مرجعكم ﴾ ثم إليه وحده يكون رجوعكم إذا انتهت آجالكم ومتم ﴿ ثم ينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ إذ يبعثكم من مراقب الموت كما كان يبعثكم من مضاجع النوم ، لأنه عالم بتلك الأعمال كلها فيذكركم بها ، ويحاسبكم عليها ويجزىكم بها ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر وفيه تنبيه على أن القادر على البعث من توفى النوم قادر على البعث من توفى الموت وقد خالف الزمخشري الجمهور في تفسير الآية فجعلها خطاباً للكفار خاصة إذ جعل الجرح خاصاً بعمل السوء وجعل الغرض من ذكر توفيقهم في الليل إنهم يكونون منسحقين فيه كالجيف ومن الجرح بالنهار عمل الآثام فيه . وجعل البعث على معناه

الشرعى و « فى » للتعليل أو الشأن كحديث دخلت امرأة النار فى هرة <sup>(١)</sup> وقال فى بيان هذا : ثم يبعثكم من القبور فى شأن ذلك الذى قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ، كقولك : فيم دعوتنى ؟ فتقول : فى أمر كذا . وفسر الأجل المسمى بما ضربه الله لبعث الموتى وجزائهم ، والمرجع بالرجوع إلى موقف الحساب . وفيه تكلف لا يدفعه إلا نص فى نزول الآية فى الكفار وحدهم وكون الجرح بمعنى فعل الآثام ، وكلاهما لا يثبت .

وفى ذكر الأجل المسمى فى الآية والرجوع إلى الله تعالى لأجل الحساب والجزاء تأييد لما تقدم من حكمة تأخير ما كان مشركو مكة يستعجلون به من وعيد الله لهم ووعدهم لرسوله بالنصر عليهم وبيان عذاب الآخرة وراء ما أنذروا من عذاب الدنيا فمن لم يدركه الأول لموته قبل وقوعه لم يفات من الآخر .

ثم إنه تعالى بين ما فى هذه الآية من الإجمال فى أمر الموت والرجوع إلى الله للحساب والجزاء مبتدئاً ذلك بذكر قهره لعباده واستعلائه عليهم وإرساله الحفظة

لإحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم فقال ﴿ وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ﴾ بينا معنى الجملة الأولى بنصها فى تفسير الآية الثامنة عشرة من هذه السورة (ص ٣٣٦) وكلمة فوق تستعمل - كما قال الراغب - فى المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة ، وذلك أضرب ضرب لها الراغب الأمثلة ، ففوق العلوية يقابله تحت ، وفوق الصعود يقابله فى الحدور الأسفل ، وفوق العدد يقابله القليل أو الأقل منه ، وفوق الحجم يقابله الصغير أو الأصغر منه ، وفوق المنزلة يكون بمعنى الفضيلة كقوله تعالى ( ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات \* والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ) وبمعنى القهر والغلبة كقوله تعالى حكاية عن فرعون ( وإنا فوقهم قاهرون ) وبه فسروا هذه الآية وما قبلها .

وأما إرسال الحفظة على الناس فعناهم إرسالهم مراقبين عليهم من حيث لا يشعرون ( كرقابة رجال البوليس السرى فى حكومات عصرنا ) محصين لأعمالهم

( ١ ) ﴿ تنمته ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت ﴾ رواه

أحمد والشيخان وابن ماجه عن أبى هريرة



بكتابتها وحفظها في الصحف التي تنشر يوم الحساب وهي المرادة بقوله تعالى ( ٨١ : ١٠ وإذا الصحف نشرت ) وهؤلاء الحفظة هم الملائكة الذين قال الله تعالى فيهم ( ٨٢ : ١٠ وإن عليكم لحافظين ١١ كراماً كاتبين ١٢ يعلمون ما تفعلون ) ولم يرد في كلام الله ولا كلام رسوله ( ص ) بيان تفصيلي لصفة هذه الكتابة فنؤمن بها كما نؤمن بكتابة الله تعالى لمقادير السموات والأرض ولا نتحكم فيها بأرائنا . وأمثلة ما أولت به أنها عبارة عن تأثير الأعمال في النفس وأنه يكون بفعل الملائكة . وقيل إن الحفظة من الملائكة غير الكاتبين للأعمال وهم المعقبات في قوله تعالى من سورة الرعد ( ١٣ : ١٢ له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ) قيل إنهم ملائكة يحفظونه من الجن والشياطين وقيل من كل ضرر يكون عرضة له لم يكن مقدراً أن يضيقه فإذا جاء القدر تخلوا عنه ، ولكن لم يصح في ذلك شيء يعتد به . وفي هذه الآية أقوال أخرى لأهل التفسير المأثور منها أنها خاصة بالنبي ( ص ) وأنها نزلت حين أراد أربد بن قيس وعامر بن الطفيل قتله على أن يباهيه الثاني بالحديث فيقتله الأول فلما وضع يده على السيف بيست على قائمته فلم يستطع سله . ومنها أنها في الكرام الكاتبين . ومنها أنها في الأمراء والملوك الذين يتخذون الحرس والجلالزة يحفظونهم ممن يريد قتلهم . وروى ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس ( رض ) أنه قال في الآية : الملوك يتخذون الحرس يحفظونه <sup>(١)</sup> من أمامه ومن خلفه وعن يمينه وشماله يحفظونه من القتل ، ألم تسمع أن الله تعالى يقول ( وإذا أراد الله بقوم سوءاً ) لم يغن الحرس عنه شيئاً . وهذا المعنى هو الذي يناسب قوله تعالى قبل هذه الآية ( ١١ سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار ١٢ له معقبات ) الآية وسيأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى .

وليس عندنا من الأحاديث الصحاح في هذه المسألة إلا حديث أبي هريرة في الصحيحين وغيرها مرفوعاً « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار

( ١ ) هكذا في الدر المنثور باختلاف الضمائر

يجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج بالذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون » وروى بلفظ « والملائكة يتعاقبون فيكم بواو وبغير واو <sup>(١)</sup> لكن لم يرد ذلك في تفسير آية الرعد ، فإذا كان هؤلاء الملائكة هم الحفظة السكائين فلا محل لاختلاف العلماء في تجددهم وتعاقبهم .

وذكروا من الحكمة في كتابة الأعمال وحفظها على العاملين أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤوس الأشهاد كان ذلك أزر له عن الفواحش والمنكرات ، وأبعث له على التزام الأعمال الصالحات ، فإن لم يصل إلى مقام العلم الراسخ الذي يثمر الخشية لله عز وجل والمعرفة الكاملة التي تثمر الحياء منه سبحانه والمراقبة له يغلب عليهم الغرور بالكرم الإلهي والرجاء في مغفرته ورحمته تعالى فلا يكون لديهم من خشيته والحياء منه ما يزرهم عن معصيته كما يزرهم توقع الفضيحة في موقف الحساب على أعين الخلائق وأسماعهم . وزاد الرازي احتمال أن تكون فائدتها أن توزن تلك الصحف لأن وزنها ممكن ووزن الأعمال غير ممكن . كذا قال وهو احتمال ضعيف بل لا قيمة له لأنه مبني على تشبيه وزن الله للأمور المعنوية بوزن البشر الأثقال الجسمية .

وأما بيان هذه الحكمة على الطريقة التي جرينا عليها في بيان حكمة مقادير الخلق فتعلم مما مر هنالك ، وأما على طريقة من يقولون إن المراد بكتابة الأعمال حفظ صورها وآثارها في النفس فهي أنها تكون المظهر الأتم الأجل لحجة الله البالغة - فإذا وضع كتاب كل أحد يوم الحساب ونشرت صحفه المطوية في سريرة نفسه تعرض عليه أعماله فيها بصورها ومعانيها فتتمثل لذاكرته ولحسه الظاهر والباطن كما عملها في الدنيا لا يفوته شيء من صفاتها الحسية ولا المعنوية - كاللذة والألم - فيكون حسبيها على نفسه ، وعلى عين اليقين من عدل الله وفضله ( ١٧ : ١٣ ) وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه

(١) قيل إن الرواية الأولى مختصرة من هذه وقيل إنها وردت بلغة بني الحارث التي يعبر عنها النحاة بلغة « أكلوني البراغيث » إضافة إلى هذه الجملة التي سمعت عن بعضهم

ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ١٤ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً . ( ١٨ : ٤٧ ) ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً ) .

﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ قرأ حمزة ( توفاه ) بألف مماله بعد الفاء والباءون ( توفته بالباء بعد الفاء ورسمها في مصحف الإمام واحد هكذا « توفته » لأن الألف رسمت ياء كأصلها والمعنى أنه تعالى يرسل عليكم حفظة من الملائكة يراقبونكم ويحصون عليكم أعمالكم مدة حياتكم حتى إذا جاء أحدكم الموت وانتهى عمله توفته أى قبضت روحه رسلنا الموكلون بذلك من الملائكة وهؤلاء الرسل هم أعوان ملك الموت الذى قال الله فيه ( ٣٢ : ١١ قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون ) فالأرواح أصناف كثيرة لكل منها مستقر فى البرزخ يليق به ، وللموت أصناف كثيرة لكل منها سنان ونظام فى الحياة خاص به ، فقبض الألف من الأرواح فى كل لحظة ووضعها فى المواضع اللائقة بها عمل عظيم واسع النطاق يقوم بإرادته ونظامه رسل كثيرون وكل عمل منظم لا بد أن تكون له جهة واحدة هى مكان الرئاسة والنظام منه ، وروى ابن جرير وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس أنه سئل عن ملك الموت أهو وحده الذى يقبض الأرواح ؟ قال هو الذى يلى أمر الأرواح وله أعوان على ذلك - وقرأ الآية ثم قال غير أن ملك الموت هو الرئيس الخ وروى عن إبراهيم النخعي ومجاهد وقنادة أن الأعوان يقبضون الأرواح من الأبدان ثم يدفعونها إلى ملك الموت ، فكل منها متوف ، وعن السكبي أن ملك الموت هو الذى يتولى القبض بنفسه ويدفعها إلى الأعوان فإن كان الميت مؤمناً دفعها إلى ملائكة الرحمة وإن كان كافراً دفعها إلى ملائكة العذاب أى وهم يذهبون بالأرواح إلى حيث بوجههم بأمر الله تعالى . وقد أسند التوفى إلى الله تعالى فى آية الزمر التى ذكرناها فى أول تفسير الآية التى قبل هذه ( ص ٤٧٩ ) إما على أنه هو الأمر لملك الموت ولأعوانه جميعاً بذلك - وهو ماصرحوا به - وإما على أنه هو الفاعل الحقيقى والمسخر لملك الموت وأعوانه ، فهم

بأمره يعملون ، وبتسخيره يتصرفون ، لا يعتدون في تنفيذ إرادته ولا يفرطون ،  
والتفريط التقصير بنحو التواني والتأخير ( وتقدم تحقيق معناه في تفسير « ٣٨  
مافرطنا في الكتاب من شيء » ( ص ٣٩٤ ) وقرأ الأعرج يفرطون من الإفراط  
المقابل للتفريط أى لا يتجاوزون ولا يعتدون فيه . ومعناه صحيح ولكن الحاجة  
إلى نفي الإفراط غير قوية ، والآية تدل على عصمة الملائكة كما قال المفسرون

( ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ) الظاهر المتبادر أن المعنى ثم يرد أولئك  
الذين تتوفاهم الرسل إلى الله الذى هو مولاهم الحق ليحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم  
فيكون بمعنى آية ألم السجدة ( ١١: ٣٢ ) التى تقدمت آنفاً . وقيل إن المعنى ثم يرد  
أولئك الرسل إلى ربهم بعد إتمام ما وكل إليهم بموت جميع الناس فيموتون هم  
أيضاً ، ذكره الرازى وهو ضعيف من وجوه منها مخالفته لآية السجدة ، ومنها أن  
الكلام فى البشر وبيان الدين لهم وإقامة حججه عليهم ، ومنها أن الحساب الذى  
ختمت بذكره الآية حساب البشر لا حساب ملك الموت وأعوانه .

وفى الجملة مباحث لفظية ومعنوية يتضح بها ما فيها من البلاغة

( الأول ) إن فى الكلام التفاتاً من الخطاب إلى الغيبة لأن ما قبله خطاب منه  
سبحانه للمكلفين ، والتفاتاً آخر من التكلم إلى الغيبة والإلقاء ثم رددناكم أو رددناهم  
على الالتفات - الخ ونكتة الالتفات تفهم من المباحث الأخرى

( الثانى ) أنه جعل فعل الرد مبنياً للمفعول للدلالة على أن له تعالى رسلاً أخرى

- والظاهر أنهم غير رسل الموت ورسل الحفظ - يردون العباد إليه بعد البعث  
عند ما يحشرونهم بأمره للحساب والجزاء ، وهذه أظهر نكت الالتفات

( الثالث ) ذهب بعض المفسرين إلى أن الضمير فى قوله « ردوا » لكل  
المدلول عليه بأحد من قوله « إذا جاء أحدكم الموت » وأن هذا هو السر فى مجيئه  
بطريق الالتفات والافراد أولاً والجمع آخر ، لوقوع التوفى على الافراد والرد على  
الجملة والمجموع . ونحن نرى أنه لا حاجة إلى تكلف القول برجوعه إلى الكل المدلول  
عليه بأحد ، والالتفات عبارة عن جعل ضمير الخطاب الذى للجماعة ضمير غيبة لهم  
( الرابع ) أن هذا الرد يكون بعد البعث فكان الأصل أن يعبر عنه بفعل

٤٨٦ كون الله تعالى هو سيد العباد ومولاهم وله الحكم فيهم (تفسير : ج ٧)

الاستقبال كما في آية السجدة (نم تردون) وعبر هنا بالماضي لإفادة تحقق الوقوع حتى كأنه وقع وانقضى

(الخامس) من فوائد الالتفات من التكلم إلى الغيبة ذكر اسم الجلالة ووصفه بما وصف به ولا يخفى أن تأثيره في النفس هنا أعظم من تأثير ضمير المتكلم (السادس) قالوا إن الرد إلى الله هو الرد إلى حكمه وقضائه، وحسابه وجزائه، أو إلى موقف الحساب، ومكان العرض والسؤال، لأن الرد إلى ذاته غير معقول وغير ممكن، وهذا التعليل لا يحتاج إليه العربي القح لفهم ما ذكر من الآية، ولا الدخيل في العربية إلا من كان مطلعاً على مذهب غلاة أهل الوحدة، ولو صح مذهبهم لكان سياق الكلام مانعاً أن يكون مراداً من العبارة كما يمنع من أسلوبه وصف اسم الذات بما وصف به، وما ختمت به الآية وهالك بياته.

(السابع) أن وصف الاسم الكريم بمولاهم الحق يدل على أن ردهم إليه حتم لأنه هو سيدهم الحق الذي يتولى أمورهم ويحكم بينهم بالحق. والحق في اللغة هو الثابت المتحقق، وهذا الوصف لا يتحلى به أحد من الخلق إلا على سبيل العارية المؤقتة، فما كان من تولى بعض العباد أمور بعض بملك الرقبة، أو ملك التصرف والسياسة، فنه ما هو باطل من كل وجه، ومنه ما هو باطل من حيث إنه موقوت بإثبات ولا بقاء له، وحق من حيث إن مولاهم الحق أقره في سننه الاجتماعية أو شرائعه المنزلة لمصلحة العباد العارضة مدة حياتهم الدنيا، فثبت بذلك أن الله عز وجل هو مولاهم الحق وحده، وما كان من ولاية غيره الباطلة من كل وجه، أو الباطلة في ذاتها دون صورتها المؤقتة، فقد زال كل ذلك بزوال عالم الدنيا وبقي المولى الحق وحده كما زال كل ملك وملك صوريين كانا للخلق في هذا العالم وصاروا إلى يوم لا تملك فيه نفس لنفس شيئاً (س ٨٣ : ١٩) وظهر يومئذ أن الملك الصوري والحقيقي لله الواحد القهار (س ٤٠ : ١٥) وكل هذا مبطل لخيال وحدة الوجود وكذا ما بعده وهو

﴿ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾ ألا حرف استفتاح يذكر في أول الكلام لتنبية المخاطب لما بعده إذا كان مهتماً لثلايفوته منه شيء، وقوله «له الحكم» يفيد الحصر، أي له الحكم وحده ليس لغيره منه شيء في ذلك اليوم، لا على سبيل

الصورة والإضافة المؤقتة ولا على سبيل الحقيقة ( ٢٧ : ٨٠ إن ربك يقضى بينهم بحكمه وهو العزيز العليم - ٥٢ : ٨ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله - ٣٩ : ٤٣ قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ) والآيات في هذا المعنى كثيرة . وفسر كونه تعالى أسرع الحاسبين بأنه يحاسب العباد كلهم في أسرع زمن وأقصره لا يشغله حساب أحد عن حساب غيره ، لأنه لا يشغله شأن عن شأن ، فاسم التفضيل فيه على غير بابيه إذ لا محاسب هنالك غيره ، أو هو بالنسبة إلى المحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة ، ونلفظ الحاسبين اسم الفاعل من حسب الثلاثي لا من حاسب ، والحساب مصدر لكل منهما ، يقال حسبه حساباً وحساباً وحاسبه محاسبة وحساباً والمحاسبة أو الحساب في المعاملة مبنى على الحسب والحساب الذى هو العد والإحصاء لأن المحاسب يحصى على من يحاسبه العدد فى المال ، أو ما نيط به من الأعمال . والمراد هنا أنه أسرع الحاسبين إحصاء للأعمال ومحاسبة عليها ، وقد تقدم تفسير ( والله سريع الحساب ) فراجع فى ص ٢٣٦ ج ٢ من التفسير

(٦٣) قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً : لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (٦٤) قُلِ اللَّهُ يَنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ .

أمر الله تعالى رسوله فى الآيات السابقة أن يبين لعباده إحاطة علمه وشمول قدرته ، واستعلاءه عليهم بالقهر ، وحفظه أعمالهم عليهم ، وكونه هو مولاهم الحق الذى يحاسبهم ويجازيهم عليها بعد أن يميّتهم ثم يبعثهم . ثم أمره بهذا القول أن يذكرهم بشيء يجدونه فى أنفسهم ويقولونه بأفواههم ، ويغفلوا عما يستلزمه من كون الله تعالى هو مولاهم الحق الذى يجب توحيده وإفراده بالعبادة ، ولا سيما مظهرها الأعلى وهو الدعاء فى الرخاء كالدعاء فى الشدة ، فقال :

﴿ قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾ ظلمات البر



والبحر قسمان ظلمات حسية كظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، وظلمات معنوية كظلمة الجهل بالطرق والمسالك ، وظلمة فقد الصوى والمنار ، أو اشتباه الأعلام والآثار ، وظلمة الشدائد والأخطار ، كالمواصف والأعاصير وهياج البحار ، أو مساورة الأفاعى والسباع ، أو مكافحة العدد الكثير من الأعداء ، وتسمية هذه الأمور المعنوية ظلمات من المجاز كتسمية الجهل والكفر والضلال بذلك - وهو كثير في التنزيل - ونقلوا أنه قيل لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب . وأقول لا يصح إطلاق الظلمة على كل شدة ، بل على الشدة التي لها عاقبة سيئة مجهولة تخشى ولا تعلم ، فهو يرجع إلى معنى الجهل . والتضرع المبالغة في الضراعة وهي الذل والخضوع ، وقال الراغب هو إظهار الضراعة بعد أن فسر لها بالضعف والذل ، والإظهار قد يكون إظهار ما هو واقع وقد يكون إظهار ما هو غير واقع على سبيل الرياء ، والمراد بالتضرع هنا ما هو صادر عن الإخلاص الذي يثيره الإيمان القطري المطوى في أنفس البشر . والخفية بالضم والكسر الخفاء والاستتار ، فإذا كان التضرع إظهار الحاجة إلى الله تعالى والتذلل له بالجهر والدعاء ، ورفع الصوت به مع البكاء ، فالخفية في الدعاء عبارة عن أسرارته هرباً من الرياء ، وهاتان حالتان تعرضان للإنسان عند شعوره بالحاجة إلى الله تعالى ويأسه من الأسباب ، تارة يجأ بالدعاء رافعاً صوته متضرعاً مهتلاً . وتارة يسر الدعاء ويخفيه مخلفاً محتسباً ، ويتحرى أن لا تسمعه أذن ، ولا يعلم به أحد ، ويرى أنه يكون بذلك أجدر بالقبول ، وأرجى لنيل السؤل ، والمعنى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الغافلين عن أنفسهم ، وما أوردع من آيات التوحيد في أعماق فطرتهم : من ينبجيكم من ظلمات البر والبحر الحسية والمعنوية عند ما تغشاكم في أسفاركم حال كونكم تدعون عند وقوعكم في كل ظلمة منها دعاء تضرع ودعاء خفية

قائلين ﴿لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين﴾ أي مقسمين هذا القسم في دعائكم : لئن أنجانا الله من هذه الظلمة أو الداهية المظلمة لنكونن من المتصفين بالشكر الدائم له المنتظرين في سلات أهله ، وفي قراءة ( لئن أنجيتنا ) بالخطاب وسيأتي .

﴿قل الله ينبجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾ الكرب الغم الشديد

مأخوذ من كرب الأرض وهو إثارتها وقلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس كذلك أو من الكرب ( بالتحريك ) وهو العقد الغليظ في رشاء الدلو ( حبله ) وقد يوصف الغم بأنه عقدة على القلب أي لما يشعر به المغموم من الضغط على قلبه والضييق في صدره أو من أكربت الدلو إذا مألته ، أفاده الراغب ، والمعنى أن الله ينجيكم المرة بعد المرة من تلك الظلمات ومن كل كرب يعرض لكم ثم أنتم تشركون به غيره بعد النجاة أقبح الشرك ، يخفى وعدمكم له بالشكر ، حاشين بما وكدموه من اليمين ، مواظبين على هذا الشرك مستمرين ، لا تكادون تنسونه إلا عند ظلمة الخطب ، وشدة الكرب . وأجلى شرككم أنكم تدعون أولياء من دون الله وتسندون إليهم الأعمال إن لم يكن بالاستقلال فبالشفاعة عند الله حتى إنكم لا تستثنون منها تلك النجاة ، وهذه الحجة من أبلغ الحجج لمن تأملها ، ولذلك تتكرر في التنزيل ذكرها وطمأنت كرها في آيات التوحيد ودلائله وأقرب بسط لها ما أوردناه في تفسير الآيتين ٤٠ و ٤١ من هذه السورة وفيه شواهد بمعنى هاتين الآيتين . فليراجع ( في ص ٤٠٧ - ٤٤١ )

قرأ عاصم وحزمة والكسائي ( ينجيكم ) بالتشديد في الموضعين من التنجية والباقون بالتخفيف فيهما من الانجاء وهما لغتان في تعديّة نجا ينجو يقال نجاء وانجاء ونطق بهما القرآن في غير هاتين الآيتين أيضاً ولكن في التشديد من المبالغة والدلالة على التكرار ما ليس في التخفيف ، وقرأ عاصم في رواية أبي بكر ( خفية ) بكسر الخاء والباقون بضمها وهما لغتان كما تقدم ، وقرأ عاصم وحزمة والكسائي ( أنجاء ) على الغيبة فعاصم فخمها والآخرين قرأوها بالامالة وقرأ الباقيون ( أنجيتنا ) على الخطاب وهي مرسومة في المصحف الامام هكذا ( أنجيننا ) وقراءة الغيبة أقوى مناسبة للفظ ، والخطاب أشد تأثيراً في النفس .

(٦٥) قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ  
أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُدْخِلَكُمْ فِيهِمْ أَنْفُسًا  
بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ أَوْ يُصْرِفْ الْأَيَّاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (٦٦) وَكَذَّبَ بِهِ



قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (٦٧) لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ<sup>١</sup>  
وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ .

ذكر الله تعالى هؤلاء الناس في الآيتين السابقتين بعض آياته في أنفسهم ،  
ومنته عليهم في وقائع أحوالهم ، التي يشعر بها كل من وقعت له منهم وكونه هو  
الذي ينجيهم من الظلمات والكروب والأهوال والخطوب ، إما بتسخير الأسباب ،  
وإما بدقائق اللطف والإلهام ، ثم قال .

﴿ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم  
أو يلبسكم شيئا ويذيق بعضكم بأس بعض ﴾ فهذا تذكير بقدرته على تعذيبهم ، إثر  
التذكير بقدرته على تنجيهم ، لافرق فيها بين أفرادهم وبين مجموعهم وجماعتهم ، وإنذار  
بأن عاقبة كفر النعم ، أن تزول وتحل محلها النقم . والمعنى قل أيها الرسول لقومك  
ومن وراءهم من الكافرين بنعم الله ، الذين يشركون به سواه ، ولا يشكرون له  
مامن به من النعم وأسداه ، ومن الذين يتنكبون سنن الله ، ويختلفون في الكتاب  
بعد أن هداهم به الله : هو الله القادر على أن يثير ويرسل عليكم عذابا تجهلون كنهه  
فيصبه عليكم من فوقكم ، أو يثيره من تحت أرجلكم ، أو يلبسكم ويخطكم فرقا  
وشيئا ، مختلفين على أهواء شتى ، كل فرقة منكم تشايح إماما في الدين ، أو تتعصب  
لملك أو رئيس ، ويذيق بعضكم بأس بعض ، وهو ما عنده من الشدة والمكروه  
في السلم والحرب ، وقال صاحب الكشف بعد تفسير اللبس بالخلط : ومعنى خلطهم  
أن ينشب القتال بينهم فيختلطوا ويشتبكوا في ملاحم القتال من قوله :

وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبتت نفضت لها يدي

أقول وأصل معنى اللبس التغطية كاللباس وهذا التفرق والاختلاف بين الشيع  
كالغطاء يستر عن كل شيعة ما عاينه الأخرى من الحق ، وما في الاتفاق معهم من المصلحة  
والخير ، ولما دعى ع ثلاث معاني أصلية في اللغة (أحدها) الانتشار والتفرق ومنه شاع  
وأشاع الأخبار وطارت نفسه شعاعا (ثانيها) الاتباع والدعوة إليه ومن الأول تشييع  
المسافر وتشييع الجنائز ومن الثاني قولهم أشاع بالإبل أى دعاها إذا استأخر بعضها

ليتبع بعضها بعضا ( ثالثها ) التقوية والتهيب ومنه قولهم شيع النار إذا ألقى عليها حطبا يذكيها به ، والشيع ( بالفتح والكسر ) ما نضرم به النار ، وكل هذه المعاني ظاهرة في الشيع والأحزاب المتفرقة بالخلاف في الدين أو السياسة . وفسر ابن عباس الشيع بالأهواء المختلفة أى أصحابها .

وقد ورد في المأثور تفسير العذاب من فوق بالرجم من السماء أى من جهة العلو - وكذا بالطوفان - كما وقع لبعض الأمم القديمة ، والعذاب من تحت الأرجل بالخسف والزلازل المعهودة في القديم والحديث ، وروى عن ابن عباس أن المراد بالفوق أئمة السوء - أى الحكام والرؤساء - وبالتحت خدم السوء ، وفي رواية ( من فوقكم ) يعنى أمراءكم ( أو من تحت أرجلكم ) يعنى عبيدكم وسفلةكم . وهذا معنى صحيح في نفسه ولعل مراد الخبر منه أنه يدخل في عموم ما ترشد إليه الآية ، وقيل المراد بالفوق حبس المطر وبالتحت منع الثمرات ، وهذا تفسير سلبى والتعبير عنه بالإرسال تعبير عن الشيء بضده فإن الإرسال ضد المنع والإمساك والحبس ، ومنه قوله تعالى ( ٣٥ : ٢ ) وما يمسك فلا يرسل له من بعده ) ولما كان لفظ العذاب في الآية نكرة جاز حملها على كل عذاب يأتي من فوق الرؤوس ومن تحت الأرجل أو من رؤساء الناس أو من تحتهم ، ولولا أن هذا الإيهام مراد لأجل هذا الشمول لصرح بالمراد كما صرح به في مثل قوله تعالى ( ٦٧ : ٦ ) أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ٧ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستمأمون كيف نذير ) وحكمة مثل هذا الإيهام في القرآن أن ينطبق معنى اللفظ على ما يدل عليه مما يحدث في المستقبل أو ينكشف للناس فيه ما كان خفيا عنهم ، إذ ورد في وصف القرآن أنه لا تنتهى عجائبه ، وأن فيه نبأ من قبل الذين نزل في زمنهم ومن كان معهم ومن يجيئ بعدهم .

مثال ما عبر القرآن عنه ولم ينكشف لجمهور الناس انكشافا تاما إلا بعد نزوله بقرون كونه الثمار وغيرها أزواجا منها الذكر والأنثى قال تعالى ( ١٣ : ٢ ) ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ) وقال ( ٥١ : ٤٩ ) ومن كل شيء خلقنا زوجين ) وكانوا يسمعون الآيات في ذلك على الحجاز - وكون الرياح تلقح النباتات كما هو صريح قوله تعالى

( ١٥ : ٢٢ وأرسلنا الرياح لواقح ) وقد جعله بعض مفسرى السلف تلقيحاً مجازياً كقول ابن مسعود (رض) إنها تلقح السحاب فيدر كما تدر اللقحة<sup>(١)</sup> نعم قال ابن عباس (رض) وكذا الحسن : تلقح الشجر وتثرى السحاب ، واسكن هذا القول المقتبس من التنزيل بنور الفهم الصحيح ، لم يزل خفياً في تفصيله حتى عن العرب الذين كانوا يلقحون النخيل - إلى أن اكتشف الناس أعضاء الذكورة والأنوثة في النبات وكونها تثمر بالتلقيح ، وكون الرياح تنقل مادة الذكورة من ذكرها إلى أنثاها فتلقحها به ، ولما علم الأفرنج بهذا قال بعض المطلعين على القرآن المجيد من المستشرقين منهم : إن أصحاب الأبل - يعنى العرب - قد عرفوا أن الريح تلقح الأشجار والثمار قبل أن يعرفها أهل أوربة بثلاثة عشر قرناً<sup>(٢)</sup>

ومثال ما عبر القرآن عنه مما يشمل ما لم يكن في زمن من تنزيله ولا فيما قبله بحسب ما يعلم البشر هذه الآية التى ظهر تفسيرها فى هذا الزمان بهذه الحرب الأوربية التى لم يسبق لها نظير ، فقد أرسل الله على الأمم عذاباً من فوقها بما تنقذه الطيارات والمناطيد من المقذوفات النارية والسموم البخارية والغازية التى لم تعرف قبل هذه الحرب فوق مقذوفات المدافع وغيرها مما كان معروفاً قبلها واسكن بعد تنزيل الآية - وعذاباً من تحتها بما يتفجر من الألغام النارية وبما ترسله المراكب الغواصة فى البحر ، التى اخترعت فى هذا العصر ، ولبسها شيعات معادية وأذواق بعضها بأس بعض ، فحل بها من التقتيل والتخريب ما لم يعهد له نظير فى الأرض ، وقد شرحنا هذا فى مقالة نشرناها فى المنار . ولا شك فى أن دلالة الآية على هذه المخترعات مراد ، لأن الله تعالى منزل القرآن هو علام الغيوب . وفى الحديث المرفوع ما يشير إلى ذلك ، فقد روى أحمد والترمذى من حديث سعد بن أبى وقاص قال : سئل رسول الله (ص) عن هذه الآية (قل هو القادر - إلى آخرها) فقال « إما أنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد » ويقويه ما ورد فى تطبيقها على أمتنا ، لأنه سنة الله فى أهل الكتاب من قبلنا ، كما يأتى قريباً .

﴿ انظر كيف نصرف الآيات لهم يفقهون ﴾ أى انظر بعين عقلك أيها

(١) اللقحة بالفتح الناقصة ذات اللبن (٢) نقل ذلك السيد محمد بيرم الخامس فى مقدمة صفوة الاعتبار عن مستر اجتيرى الانكليزى الذى كان معلم العربية فى مدرسة اكسفورد بالجامعة

الرسول - ومثله في هذا كل مخاطب بالقرآن - كيف نصرف الآيات والدلائل فنجعلها على أنحاء شتى ، منها ما طريقه الحس ، ومنها ما طريقه العقل ، ومنها ما طريقه علم الغيب ، لعلمهم يفقهون الحق ، ويدركون كنه الأمر ، فإن الفقه هو فهم الشيء بدليله وعقله ، المفضى إلى الاعتبار والعمل به ، وإنما يرجى تحصيله بتصرف الآيات ، وتنويع البيّنات .

فعلم مما تقدم أن هذه الآية عامة وإن نزلت في سياق إنذار مشركي مكة وإقامة الحجة عليهم ، فالعبرة فيها كغيرها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أو مقتضى السياق كما تقرر في الأصول ، وقد جمل هذا بعض المصنفين فأذكروا علينا منذ أول العهد بإنشاء (المنار) ما كنا نورده في سياق تذكير المسلمين ، من الآيات التي نزلت في المشركين والمنافقين ، ومما يؤيد مسلكنا هذا ما رواه البخاري والنسائي في تفسير هذه الآية من حديث جابر قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) قال رسول الله (ص) « أعوذ بوجهك » قال (أو من تحت أرجلكم) قال « أعوذ بوجهك » (أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض) قال رسول الله (ص) « هذه أهون أو هذا أيسر » هذا لفظ البخاري في كتاب التفسير من صحيحه ، ووقع في كتاب الاعتصام منه « هاتان أهون أو أيسر » - والشك من الراوى - وإنما كانت خصلتنا اللبس وإذاقة البأس أهون أو أيسر لأن المستعاذ منه قبلها هو عذاب الاستئصال بإحدى الخصلتين الأوليين بأن لا يبقى من الأمة أحد ويدل على ذلك أحاديث متعددة منها حديث ابن عباس عند أبي بكر بن مردويه عن النبي (ص) قال « دعوت الله أن يرفع عن أمتي أربعاً فرفع عنهم اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين : دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الأرض وأن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض ، فرفع عنهم الخسف والرجم وأبى أن يرفع الآخرين » وفي رواية أخرى عنده عنه - أي ابن عباس - قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر . . . ) قام النبي (ص) فتوضأ ثم قال « اللهم لا ترسل على أمتي عذاباً من فوقهم ولا من تحت أرجلهم ولا تلبسهم شيعاً ولا تذق بعضهم بأس بعض » قال فاتاه جبريل فقال : يا محمد قد أجاز الله أمتك أن يرسل عليهم عذاباً

من فوقهم أو من تحت أرجلهم . أى ولم يجرهم من العذابين الآخرين لأنه لا بد أن يتبعوا سنن من قبلهم من أهل الكتاب ، ويحل ما حل بهم من عذاب التفرق والخلاف . وذلك مقتضى سننه تعالى في عقاب أتباع الرسل يختلفون في الدين الجامع لكلماتهم فيكونون مذاهب وشيعاً ، ويتبع ذلك اختلافهم في السلطة والسياسة أو يتقدمه ، ويترتب عليه التخاصم والاقتتال الذى نعهده ، وهذا معنى قضاء الله فى حديث ثوبان الذى يأتى قريباً .

وروى أبو الشيخ عن مجاهد فى تفسير الآية أن هذا العذاب عذاب أهل الاقرار وأن العذاب الأول عذاب أهل التكذيب . وأوضح منه ما رواه ابن جرير عن الحسن قال لما نزلت هذه الآية ( قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً ) قام رسول الله (ص) فتوضأ فسأل ربه أن لا يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمتة شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بنى إسرائيل ، فهبط إليه جبريل فقال : يا محمد إنك سألت ربك أربعاً فأعطاك اثنتين ومنعتك اثنتين : أن يأتهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصلهم فأنهما عذابان لكل أمة اجتمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ، ولكنهم يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض . وهذان عذابان لأهل الاقرار بالكتب والتصديق بالأنبياء ولكن يعذبون بذنوبهم وأوحى الله إليه ( فإما نذهبن بك فإنا منهم منتقمون ) يقول من أمتك ( أو زينك الذى وعدناهم ) من العذاب وأنت حى ( فإنا عليهم مقتدرون ) فقام نبي الله (ص) فراجع ربه فقال « أى مصيبة أشد من أرى أمتى يعذب بعضها بعضاً ؟ » وأوحى إليه ( ألم ، أحسب الناس أن يتركوا ) الآيتين فأعلمه أن أمته لم تخص دون الأمم بالفتن وأنهم استبتلى كما ابتليت الأمم ، ثم أنزل عليه ( قل رب إما ترينى ما يوعدون رب فلا تجعلى فى القوم الظالمين ) فتعوذ نبي الله فأعاده الله ، لم ير من أمته إلا الجماعة والألفة والطاعة ، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة فأخبره أنه إنما يخص بها ناس منهم دون ناس فقال ( واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب ) فخص بها أقواماً من أصحاب محمد (ص) بعده وعصم بها أقواماً

وقد وفي الحسن رحمه الله المسألة حقها من البيان بذكر ما يتعلق بها وإن نزل بعدها بسنين كآية الأنفال الأخيرة ولكنه لم يبين معنى هذه وهو بيان سنته تعالى في الفتن تصاب بها الأمم لا تصيب الذين ظلموا منهم وكانوا سبب العذاب المترتب عليها خاصة ، بل تحمل بهم وبمن لم يمنهم عن الظلم ولو عجزاً ، بل ظاهر الرواية مخالف لظاهر الآية في هذا ولعله محرف

واعلم أنه ورد في هذا المعنى أحاديث أخرى منها أنه (ص) دعا ربه أن لا يهلك أمته بتسليط عدو عليهم من غير أنفسهم ولا بالسنة العامة أي الجماعة والقحط ولا بالفرق ولا بما عذب به الأمم قبلهم كالريح والصيحة والرجفة . وقد أورد هذه الأحاديث الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية والسيوطي في الدر المنثور

وقد استشكل هذه الأحاديث العلماء بما ورد من الأحاديث المتعددة من الطرق المختلفة في إثبات وقوع الخسف والمسح والقذف في هذه الأمة ، وأمثلة ما أجابوا به عنها هو أن مادعا به النبي (ص) إنما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلك عاد وثمود وقوم لوط وغيرهم ، ووقوع شيء من ذلك في بعض الأمة لا ينافي استجابة الدعاء ، فإن منه الموت غرقاً أو جوعاً وقد وقع لكثير من الأمة حتماً .

ثم حدث لهذه الأمة في الأجيال الأخيرة ما هو أولى بالاشكال ، وأحوج إلى مثل هذا الجواب ، وهو تسليط الأعداء عليها المعارض لما ورد في هذا الباب ، وأصح ما رواه مسلم من حديث ثوبان قال قال رسول الله (ص) «إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها»<sup>(١)</sup> وإن أمتي سيبلغ ما كرها ما زوى لي منها ، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم»<sup>(٢)</sup> وإن ربي قال يا محمد إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد ، وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضها ويسبي بعضهم بعضاً»

(١) زوى الشيء يزويه قبضه وجمعه والمعنى أنه كشفها له وأطلعها عليها (٢) يكنى بالبيضة عن وضع سلطة القوم وملسكهم وعن عزهم ومستقر قوتهم وما يحمون من حقيقةتهم



ورواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم بزيادة عما هنا . وقد ظهر صدق الرسول (ص) في بلوغ ملك أمته مشارق الأرض ومغاربها وفي وقوع بأسهم بينهم، وما زال ملكهم عن أكثر تلك الممالك إلا بتفرقهم، ثم بمساعدتهم الأجانب على أنفسهم، وكم تألبت عليهم الأمم فلم ينالوا منهم بدون ذلك منالاً، وما بقى لهم الآن قليل ضعيف يتوقع الطامعون الاستيلاء عليه قريباً، ونحن نرجو خذلان الطامعين، وإقامة قواعد استقلالنا على أساس متين، يضمه تكافل الأمم وحفظها للسلم ولو عشرات من السنين لعلنا نصير في فرصتها من العالمين العاملين، الذين يحفظون حقيقتهم بأنفسهم، ولا يتكلمون على تنازع الطامعين فيهم، فإن هذا اتسكال على أمر سلبي لا يدوم لنا، وإن كان هو الذي أبقى لنا هذا القليل الذي ذكرنا، وبقاؤه هو مصداق الحديث على الطريقة المعتمدة في الجواب عن الدعاء يرفع الحسف والقحط والغرق وغيرها في الأحاديث الأخرى ويمكن أن يحاب عن حديث ثوبان هذا بجواب آخر غير الذي يؤخذ من جوابهم عن غيره، وغير ما أشرنا إليه آنفاً في بيان صدقه، وهو أن الله تعالى لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ماداموا مستمسكين بعروة الإيمان الوثقى وقائمين بحقوقه ومنها الأسباب التي وعدهم الله تعالى النصر ماداموا مستمسكين بها وقد بينها لهم في كتابه وتقدم كثير منها فيما مر من التفسير<sup>(١)</sup> ويؤيد ذلك حديث آخر عن ثوبان نفسه قال: قال رسول الله (ص) «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها - فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال - بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل، وسينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن - قال قائل: يا رسول الله وما الوهن؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت» رواه أبو داود في سننه والبيهقي في دلائل النبوة<sup>(٢)</sup>

(١) أنظر كلمة نصر في فهارس أجزاء التفسير وراجع ما تشير إليه أرقامها

(٢) في سنده أبو عبد السلام صالح بن رستم الهاشمي قال أبو حاتم فيه مجهول وقال الذهبي روى عنه ثقتان خفت جهالته . ويوشك معناه يقرب، وتداعى أصله تتداعى أى تجتمع أو تتابع وأصل معناه يدعو بعضها بعضاً . والأكلة كفعلة جمع آ كل وروى بصيغة اسم الفاعل أى الجماعة الآكلة . والغثاء بالضم ما يحمله السيل =

﴿ تنبيه غافل ، وتعليم جاهل ﴾

يسىء كثير من المسلمين تأويل حديثي ثوبان وغيرهما من أحاديث الفتن ويحملونها على ما يضرهم ، وهو ما لم يردده الرسول (ص) ولا يرضاه لهم ، فوجب أن نبين الحق في ذلك فنقول

إن لأحوال الأمم العامة تأثيراً عظيماً في فهم أفرادها لنصوص الدين وغيرها من أقوال الحكماء والشعراء ، فهي في حال ارتقائها بالعلم والحكمة ، وما يثمران من العزة والقوة ، تكون أصح أفهاماً ، وأصوب أحكاماً ، وأكثر اعتباراً وإدراكاً ، وأحسن استفادة واستبصاراً ، وفي حال فشو الغباوة والجهل ، وما ينتجان من الضعف والذل ، تكون بالضد من ذلك ، وأضرب مثلاً لذلك النصوص والحكم المنظومة والمنشورة في ذم الطمع والحرص على المال وزينة الدنيا وما يقابلها من تعظيم أمر الآخرة والترغيب في معالي الأمور وبذل المال في سبيل الحق - لم تكن تلك النصوص والحكم والأشعار والأمثال بصادرة للأمة في طور حياتها وارتقائها عن الفتح والكسب ، وأحراز قصب السبق ، في جميع ميادين التنارع على السيادة وموارد الرزق ، بل كانت هي الحافزة لها إلى ذلك بقصد اعزاز الملة ، ورفع شأن الأمة ، لذلك كانوا يبذلون تلك الأموال بمنتهى السخاء في سبيل البر وأعمال الخير ، ولو حفظ المتأخرون منا ما حبسه من قبلهم من الأوقاف على جميع المصالح العامة وأنواع البر لوجدوا أن جميع ما ملكوه من الأرض كان وقفاً بل وقفاً مراراً ، لأن الخلف الطالح صار يحول أوقاف السلف المصالح إلى ملك حتى كان عم والدي الشيخ النقاد الخبير السيد أحمد أبو الكمال يقول على سبيل المبالغة في هذا المعنى : في كل مئة سنة يتحول كل وقف في طرابلس الشام ملكاً وكل ملك وقفاً

== ويلقيه من الزبد والعيدان ونحوها ، والوهن الضعف أو شدته . والسؤال عن سببه وإنما سببه حب الحياة الدنيا ولذتها وإيثارها على الجهاد في الدفاع عن الحقيقة وكرهه الموت ولو في سبيل الحق حرصاً على هذه الحياة الحسيسة . وأجدر بهذا الحديث أن يعد من أعلام النبوة كالذي قبله



كانت تلك النصوص والحكم للأمة في تلك الحياة كالغذاء الصالح للجسم السليم يزيده قوة ويحفظ له حياته ويعوضه عن كل ما ينحل منه من الدقائق الميتة مادة حية خيراً منها ، ثم صارت في طور الضعف كالغذاء الجيد في الجسم العليل لا يزيده إلا ضعفاً وانحلالاً ، إذ صاروا يفهمون منها أن الكسل والخمول والتواكل والفقر والذل من مقاصد الدين ، فصاروا لا يستفيدون منها إلا ضعفاً وعجزاً ، ولا يزدادون مع ذلك إلا حرصاً ودناءةً وبخلًا

إذا تدبرت هذا المثال فأجعله مرآة لما ورد في الأحاديث النبوية ، من أنباء مستقبل الأمة الإسلامية ، كسعة ملكها في مشارق الأرض ومغاربها ، (أى بالنسبة إلى الحجاز) ثم تداعى الأمم عليها كما تتداعى الآكلة إلى قصعتها ، ومن تفرقها شيعاً ووقوع بأسسها بينها ، وغير ذلك من أنباء الفتن ، وما يكون قبل قيام الساعة من الأحداث والبدع ، واعلم أن ما أصاب الأمة الإسلامية بسوء فهمها لهذه الأحاديث بعد فشو الجهل فيها هو نحو مما أصابها بسوء فهمها لتلك النصوص والحكم التي أشرنا إليها في المثال : وطن جماهير المسلمين أنفسهم منذ قرون على الرضا بجميع الفتن والشُرور التي أنبأت الأحاديث بوقوعها في المستقبل ، فقامت همهم عن القيام بما أمر الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع المكروه والدفاع عن الحق بقدر الاستطاعة ، معتذرين لأنفسهم بأن ذلك قدر ، قد ورد بوقوعه الخبر ، فلا مهرب منه ولا مفر ، كما يعتذرون لأنفسهم عن ترك مجاراة الأمم العريضة في أسباب العزة وطرق الثروة ، بالنصوص والحكم التي وردت في التنفير عن الطمع والجشع وشهوات الدنيا ، والترغيب في معالي الأمور وإيثار الحياة الباقية - ولا حجة لهم في شيء من ذلك بل لله الحجة البالغة عليهم ، وقد بسطنا ذلك مراراً في التفسير وفي غير التفسير وتراهم مع هذا قد تركوا السعي والعمل لما وعدوا به في الآيات والأحاديث من الخير والسيادة كما كان يسعى ويعمل له سلفهم ، ومن تلك الوعود ما لم يأت تأويله ولا بد من إتيائه ، لأن وعد الله مفعول لا بد منه ، كما تركوا العمل بالنصوص الآمرة بالبذل في سبيل الله ، مع ادعائهم الأخذ بما ورد في إيثار الآخرة على الدنيا أو احتجاجهم به وحقيقة الأمر أنهم رزقوا بالجهل والخمول والكسل وسقوط الهمة ، فهم يحملهم

يتعبدون ويشقون في اتباع أهوائهم والسعي لحظوظهم الشخصية الدنيئة ، ولا ينفكرون في المصالح العامة ولا يعقلون وجه ارتباط المنافع الخاصة بها ، بل يتركونها زاعمين أنهم قد وكلوا أمرها إلى الله وعملوا به مدى دينه فيها . بل لا يخطر في بال أحد منهم هذا الزعم إلا إذا عذله عاذل أو وبخه موبخ على تفریطه في حقوق أمته ، وما يجب عليه ملته ، فحينئذ يعتذرون بالاقدار ، أو بأن الآخرة لهم والدنيا للكتّار ، وقد ذكرناهم بنسأد شبهتهم هذه مراراً<sup>(١)</sup> و ( إنما يتذكر من ينيب )

ان النبي (ص) لم يخبر أمته بما سيقع فيها من التفرق والشيوع ، وركوب سنن أهل الكتاب في الأحداث والبدع ، وبغير ذلك من أخبار الفتن ، الخاصة بهم والمشاركة بينهم وبين الأمم ، إلا لأجل أن يكونوا على بصيرة في مقاومة ضررها ، واتقاء تفاقم شرها ، لا لأجل أن يتعمدوا إثارة تلك الفتن والاصطلاء بنارها ، والاقتراف لأوزارها ، فمثل (ص) في ذلك كمثل الطبيب الذي يخبر المسافرين إلى أرض مجهولة لهم بما فيها من الأمراض لأجل أن يبذلوا جهدهم في اتقاء وقوعها بهم ، ثم في مداواة من يصاب بها منهم ، لا لأجل أن يجعلوا أنفسهم عرضة لها باتيان أسبابها ، وتوطين النفس على الهلاك بترك التداوى منها ، وقد كان أهل الصدر الأول يفهمون ذلك من النصوص كما صرحت به عائشة في حديث لعن أهل الكتاب لا تخاذ قبور أنبيائهم مساجد فأنما علمته بقولها : يحذر ما صنعوا . وقد صرحت النصوص بالنهي عن التفرق والاختلاف ، الذي تدهور في تيهور أهل الكتاب ، حتى لا تقع فيه على غرارة وجهالة فيكون شره مستطيراً ، ولا نهتدى إلى تخفيفه سبيلاً ( هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنما يتذكر أولو الألباب ) ولو أن علماء الصحابة أو التابعين كتبوا في التفسير وشرح الحديث لينوا لنا ذلك

ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها ، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم

(١) أولها ما نشرناه في ذلك في مقالة العدد الثاني من سنة المنار الأولى عنوانها (القول

الفصل . محاورة في سعادة الأمة ) وقد صدر ذلك العدد في ٢٩ شوال سنة ١٣١٥ هـ

يفروع الأحكام ، وقواعد الكلام ، لأفادوا الأمة ما يحفظ به دينها ودنياها، وهو حالاً يغني عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة ، والسلم والإجارة ، فإن العلم بسنن الله تعالى في عبادته ، لا يعلمه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بل هو منه أو من طرقه ووسائله . وقد فطن لهذا بعض حكماء العلماء فقال أبو حامد الغزالي في بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة من كتاب العلم في الأحياء : وأما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله ، وسننته في خلقه ، وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا ، فإن هذا علم مطلوب لذاته . ثم فضل أهل هذا العلم على جميع العلماء كالمثكلمين والفقهاء ، وأيده في ذلك العز بن عبد السلام إذ استفتي فيه فأفتى بصحته . وبين الغزالي في غير هذا الفصل من فصول الباب الثاني من أبواب العلم أن هذا العلم هو الذي امتاز به عظماء الصحابة رضي الله عنهم وأنه هو العلم الذي عناه عبد الله بن مسعود لما مات عمر بن الخطاب (رض) بقوله مات تسعة أعشار العلم (ورواه أبو خيثمة في كتاب العلم بالفظ : إني لا أحسب عمر قد ذهب تسعة أعشار العلم) أقول أما العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله فهو معراج الكمال الإنساني ، وأما العلم بسننته تعالى في خلقه فهو وسيلة ومقصد ، أعني أنه أعظم الوسائل لكمال العلم الذي قبله ومن أقرب الطرق إليه ، وأقوى الآيات الدالة عليه ، وأنه أعظم العاوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوىاء سعداء ، وإنما يرجى بلوغ كمال الاستفادة منه إذا نظر فيه إلى الوجه الرباني والوجه الإنساني جميعاً ، وهو ما كان عمر ينظر فيه بنور الله في فطرته وهداية كتابه ، وأما أبو حامد فقد لاحظ الوجه الرباني فقط ، وإن في سياسة عمر وفي كلامه لدلائل كثيرة على ما ذكرنا من بصيرته في هذا العلم فنسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهله وأن يجعله وسيلة لنا لتكميل أنفسنا ، وإصلاح ما فسد من أمر أمتنا ، آمين .

إذا تدبرت هذا أيها القارئ فاعلم أن الاستدلال بما ورد من الأخبار والآثار في تفسير هذه الآية لا يدل هو ولا غيره من أحاديث الفتن والساعة على أن الأمة الإسلامية قد قضى عليها بدوام ما هي عليه الآن من الضعف والجهل ولوازمهما كما يزعم الجاهلون بسنن الله ، اليائسون من روح الله ، بل توجد نصوص أخرى تدل على أن

لجوادها نهضة من هذه الكهنة ، وأن أسهمها قرطسة بعد هذه النبوة ، كآلية الناطقة باستخلاصهم في الأرض ، فإن عمومها لم يتم بعد ، وكخبر « لا تقوم الساعة حتى تعود أرض العرب مروجاً وأنهاراً » حتى يسير الراكب بين العراق ومكة لا يخاف إلا ضلال الطريق » رواه أحمد والشاطر الأول منه لم يتحقق بعد ، ويؤيده ويوضح معناه ما صح عند مسلم من أن مساحة المدينة سوف تبلغ الموضع الذي يقال له إهاب ، أي أن مساحتها ستكون عدة أميال ، فكونوا ياقوم من المبشرين لا من المنفرين ، ( ولتعلمن نبأه بعد حين )

﴿ وكذب به قومك وهو الحق ﴾ الخطاب للرسول (ص) أي وكذب جمهور قومك وهم قريش بالعباد أو بالقرآن ، على ما صرفناه من الآيات الجاذبة إلى فقه الإيمان يجعلها حججاً يثبتها الحس والعقل والوجدان ، في أعلى أساليب البلاغة وحسن البيان والحال أنه هو الحق الثابت في نفسه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وما سبب ذلك إلا الكبر والعناد ، والجود على تقليد الآباء والأجداد ﴿ قل لست عليكم بوكيل ﴾ أي قل لهم أيها الرسول إنني لست بوكيل مسيطر عليكم وإنما أنا رسول لكم ، فالوكيل هو الذي توكل إليه الأمور ، وفي الوكالة معنى السيطرة والتصرف فمن جعله السلطان أو المالك وكلائه على بلاده أو مزارعه يكون مأذوناً بالتصرف عنه فيها والسيطرة على أهلها والرسول مبلغ عن الله تعالى يذكر الناس ويعلمهم ويبشرهم وينذرهم ، ويقوم دين الله فيهم ، هذه وظيفته وليس وكلاء عن ربه ومرسله ، ولا يعطى القدرة على التصرف في عبادته حتى يجبرهم على الإيمان إجباراً ويكرههم عليه إكراهاً ( ٢ : ٢٥٦ ) لا إكراه في الدين - ٨٨ : ٢١ فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر - ٥٠ : ٥٥ نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد ٢ : ٢٧٢ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ( وراجع تفسير ( ٦ : ٥٠ ) من ٤٢١ - ٤٣٠ ج ٧ تفسير ) وقيل الوكيل الحفيظ المجازي

وروى عن ابن عباس ( رض ) أن هذه الآية نسخت بآية القتال وتمسك بهذه الرواية كثير من المفسرين المفرمين بتكثير الآيات المنسوخة قال الفخر الرازي وهو بعيد ، وهو في قوله المصيب ، فإن الأذى بالقتال للدفاع عن الحق والحقيقة ،

وحماية الدعوة والبيعة ، لم يخرج الرسول عن كونه رسولا أى عبداً لله مبلغاً عنه لا شريك له ولا وكيلاً ، وما أرى الرواية تصح عن ابن عباس ولو صحت لكان الوجه في مراده منها أن آية القبح أزلت ما كان من لوازم هذه الآية وأمثالها من إرشاد الرسول ( ص ) إلى السكوت للمشركين على ما كان من تكذيبهم لما جاء به ذلك التكذيب القولى العملى الذى أبرزه بالصد عنه ومنعه من تبليغ دعوة ربه ، وإيذائه وإيذاء من آمن به ، فإن الصحابة كانوا يريدون من النسخ معنى أعم من المعنى الذى قرره علماء الأصول وهو الذى يحزى عليه المفسرون ، ومن هنا قال الزجاج في تفسير العبارة أى أنى لم أومر بحربكم ومنعكم عن التكذيب اه وبناء على هذا قال كثيرون بنسخ الآيات الكثيرة التى أمر بها النبي ( ص ) بالصبر والعفو وحسن المعاملة وهى هى الفضائل التى كان ( ص ) متحلياً بها طول عمره ، مع وضعه كل شيء في موضعه ..

ووضع الندى في موضع السيف في العلى مضر كوضع السيف في موضع الندى

( لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون ) هذا تمام ما أمر الله تعالى رسوله أن يقول:

لقومه المكذبين ، والنبأ الخبر كما قيل أو الخبر الذى له شأن يهتم به ، وقال الراغب خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال بالخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة اه ويراد به المعنى المصدري أو مدلوله . الذى يقع مصداقه والمستقر مصدر ميمي بمعنى الاستقرار وهو الثبات الذى لا تحول فيه ، واسم زمان ومكان له وإرادة الزمان هنا أظهر ويستلزم غيره معه . والمعنى لكل شيء ينبأ عنه مستقر تظهر فيه حقيقته ويتميز حقه من باطله فلا يبقى مجال للاختلاف فيه وسوف تعلمون مستقر ما نبأ به القرآن الذى كذبت به من وعد ووعد أو لكل نبأ من أنباء القرآن الحق الذى كذبوا به زمان يحصل فيه مضمونه فيكون قاراً ثابتاً فيه . ومن هذه الأنباء ما وعد الله الرسول من نصره عليهم وما أوعدهم من الخزي والعذاب في الدنيا والآخرة ( ٣٩ : ٢٤ ) كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ٢٥ فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا والعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ٣٧ قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه

عذاب مقيم ٣٨ إنا أنزلنا عليك الكتاب بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل ) وسوف تعلمون ذلك عند وقوعه . وحسبك هذه الشواهد فهي مطابقة لما هنا أتم المطابقة ، وإذ جعل المستقر بمعنى الاستقرار كان معناه لكل نبأ من أنباء القرآن استقرار أى وقوع ثابت لا بد منه . ومن أنباء القرآن ماهو خاص بأولئك القوم ومنه ماهو فى غيرهم ، ومنه ماهو نبأ عن أهل ذلك العصر ومنه ماهو نبأ عن بعدهم . ومنه ماهو عام يشمل أموراً تأتى فى أزمنة مختلفة فيحصل فى كل زمن منها ما يثبت لمن فقهه حقيقة القرآن ( ٤١ : ٥١ قل رأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى شقاق بعيد ٥٢ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد ) وإذا أردت أن تزداد فهماً بوجوه الاتصال والتناسب بين الآيات فى هذا السياق ، فارجع إلى ما ذكرناه ( فى ص ٤٥٥ وأوائل ص ٤٥٧ ج ٧ ) من الكلام فى مسألة استعجالهم العذاب ، وأجله الذى لا يتعداه ، والحمد لله .

( ٦٨ ) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فى حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ( ٦٩ ) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ( ٧٠ ) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا ، وَذَكَرُوا بِهِ أَنْ يَرْسلُ نَفْسًا بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا ، أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا ، لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ .

أنذر الله تعالى فى الآيات السابقة هذه الأمة — أمة الدعوة — مثل العذاب



الذي بعثه على مكذبي الرسل من الأولين وعلى المتفرقين المختلفين في دينهم من أهل الكتاب ، وجعل ذلك مع ما قبله من حجج القرآن وآياته المثبتة لكونه من عند الله ، لا من عند رسوله الأُمِّي الذي لم يكن يعلم شيئاً من أخبار الأمم ولا من سنن الله في مكذبي الرسل ومتبعيهم ، تلك الآيات التي يرجى لمن تدبرها فقه الأمور وإدراك حقائق العلم . وذكر بعد هذا الانذار والبيان تكذيب قريش بالقرآن ، وكون الرسول مبلغاً لا خالفاً للإيمان ، وإحالتهم في ظهور صدق أنبيائه على الزمان . ثم بين في هذه الآيات كيف يعامل الذين يخوضون في آيات الله بالباطل من هذه الأمة - أعني أمة الدعوة والذين اتخذوا دينهم هزواً ولعباً من كفارها الذين لم يجيبوا دعوتها ، بما يعلم منه حكم من يدخل في عموم ذلك من أجابوها ، على نحو ما تقدم في الآيات التي قبلها ، فقال : ﴿ وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث

غيره ﴾ روى عن أبي مالك وسعيد بن جبير وابن جريح وقتادة ومقاتل والسدي ومجاهد في إحدى الروايتين عنه أن هذه الآية في المشركين المكذبين الذين كانوا يستهزئون بالقرآن والنبي (ص) وروى عن ابن عباس وأبي جعفر ومحمد بن علي ومحمد ابن سيرين أنها في أهل الأهواء من المسامين . وهذا الخلاف مبني على ما تقدم فيما قبلها من كونه يشمل المشركين وغيرهم . فمن قال إن هذه في المشركين فقط فإنما رجح ذلك بمعونة السياق والوقت الذي نزلت فيه الآيات بل السورة كلها في أوائل البعثة ، ومن قال إنها في أهل الأهواء فإنما رجح ذلك بما ورد من الأحاديث المرفوعة في كون الانذار بالعذاب موجهاً إلى هذه الأمة بحملتها - من أجاب دعوتها ومن لم يجب - وكون تفرقها شيعاً يذوق بعضهم بأس بعض أمراً مقضياً مضت به سنة الله تعالى فلا مرد له ، والخطاب على الأول للنبي (ص) ويشاركه في حكمه كل من بلغه ، وعلى الثاني لكل من يقرأ الآية ويسمعها . والرواية الثانية عن مجاهد أنها في أهل الكتاب وهو بعيد إذ لا وجه لتخصيصهم لا من السياق - والسورة مسكية - ولا من الأخبار المرفوعة في معناها ، ولكن الخائضين منهم يدخلون في عمومها . وأصل الخوض وحقيقته الدخول في الماء والمرور فيه مشياً أو سباحة وجدح السويق أي لتّ الدقيق باللبن ، ويستعار لمرور الإبل في السراب ، ووميض البرق في السحاب ،

وللاندفاع في الحديث والاسترسال فيه ، والدخول في الباطل مع أهله ، وبهذين المعنيين استعمل في القرآن ، وفسر الخوض هنا على القول الأول بالكفر بالآيات والاستهزاء بها . قال ابن حريج كان المشركون يجلسون إلى النبي (ص) يحبون أن يسمعوا منه فإذا سمعوا استهزءوا فزلت ( وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم ) الآية - قال فجعل إذا استهزءوا قام فحذروا وقالوا لا تستهزئوا فيقوم الخ وقال السدي : كان المشركون إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في النبي (ص) والقرآن فسمعه واستهزءوا به فأمرهم الله بأن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره . وقال مقاتل كان المشركون بمكة إذا سمعوا القرآن من أصحاب النبي (ص) خاضوا واستهزءوا فقال المسلمون لا يصلح لنا مجالستهم نخاف أن نخرج حين نسمع قولهم ونجالسهم فلا نعيب عليهم ، فأنزل الله في ذلك ( وإذا رأيت ) أي أنزله في أثناء هذه السورة ، وهذا مراد ابن جريج أيضاً . وقولهم « نخرج » معناه تقع في الحرج والاثم وفسر الخوض في الآيات على القول الآخر لمفسري السلف بالمراء والجدل والخصومة فيها تباعاً للأهواء ، وانتصاراً للمذاهب والأحزاب ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله ( وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا ) ونحو هذا في القرآن قال : أمر الله المؤمنين بالجماعة ، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة . وأخبرهم إنما هلك من كان قبلهم بالمراء والخصومات في دين الله . وروى عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الخلية عن أبي جعفر قال : لا تجالسوا أهل الأهواء فإنهم الذين يخوضون في آيات الله .

والصواب من القول في الآية أنها عامة وأن المخاطب بها أولاً بالذات سيدنا الرسول (ص) وكل من كان معه من المؤمنين ، فكل ما ورد عن السلف في تفسيرها صحيح . والمعنى العام الجامع للمخاطب به كل مؤمن في كل زمن : « وإذا رأيت » أيها المؤمن « الذين يخوضون في آياتنا » المنزلة ، من الكفار المكذبين ، أو من أهل الأهواء المفرقين ، فأعرض عنهم أي انصرف عنهم وأرهم عرض ظهرك بدلا من القعود معهم أو الإقبال عليهم بوجهك « حتى يخوضوا في حديث غيره » أي غير ذلك الحديث الذي موضعه الكفر بآيات الله والاستهزاء بها من قبل الكفار



أو تأويلها بالباطل من قبل أهل الأهواء ، لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء ، وتقنيد أقوال خصومهم بالجدل والمراء ، فإذا خاضوا في غيره فلا بأس بالعودة معهم . وقيل إن الضمير في « غيره » للقرآن لأنه هو المراد بالآيات فأعيد الضمير عليها بحسب المعنى .

وسبب هذا النهي أن الاقبال على الخائضين والقعود معهم أقل ما فيه أنه إقرار لهم على خوضهم وإغراء بالتأدي فيه ، وأكبره أنه رضاه به ومشاركة فيه ، والمشاركة في الكفر والاستهزاء كفر ظاهر ، لا يقتضيه باختياره إلا منافق مرء أو كافر مجاهر ، وفي التأويل لنصر المذاهب أو الآراء ، مزلة في البدع واتباع الأهواء ، وفتنته أشد من فتنة الأول ، فإن أكثر الذين يخوضون في الجدل والمراء من أهل البدع وغيرهم تغشهم أنفسهم بأنهم ينصرون الحق ويخدمون الشرع ويؤيدون الأئمة المهتدين ، ويخذلون المبتدعين المضلين ، ولذلك حذر السلف الصالحون من مجالسة أهل الأهواء ، أشد مما حذروا من مجالسة الكفار ، إذ لا يخشى على المؤمن من فتنة الكافر ما يخشى عليه من فتنة المبتدع ، لأنه يحذر من الأول على ضعف شبهته ، مالا يحذر من الثاني وهو يجيئه من مأمنه ، ولا يعقل أن يقعد المؤمن باختياره مع الكفار في حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطعنهم فيهم ، كما يقعد مختاراً مع المجادلين فيها المتأولين لها ، وإنما يتصور قعود المؤمن مع الكافر المستهزئ في حال الإكراه وما يقرب منها ، كشدة الضعف ، ولا سيما إذا كان في دار الحرب ، ولم تكن مكة دار إسلام عند نزول هذه الآيات . ويدخل في أهل الأهواء المقلدون الجامدون الذين يحاولون تطبيق آيات الله وسنن رسوله على آراء مقلديهم بالتكلف ، أو يردونها ويحرمون العمل بها بدعوى احتمال النسخ أو وجود معارض آخر ، وقد نقلنا كلاماً في هذا المعنى عن فتح البيان في تفسير آية سورة النساء التي بمعنى هذه الآية وهي قوله تعالى ( ٤ : ١٣٩ ) وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم ، إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً ) ومن الناس من يحرف آيات الله عن مواضعها بهواه لأجل أن يكفر بها مساماً أو يضل بها مهتدياً ، بغيا عليه وحسداً له ، كما فعل بعض أدعياء العلم بمصر في هاتين

( الأنعام : س ٦ ) تقييد النهى باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لايمانهم ٥٠٧

الآيتين وفيما ورد في النهى عن تولى أعداء الله وأعداء المؤمنين من الكفار بنحو إيعائهم على المسلمين في الحرب كقوله تعالى في أول سورة الممتحنة ( لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء ) زعم الحرف أن هذه الآيات تنطبق على من حضر من المسلمين ناديا للنصارى أبناؤا فيه طيباً منهم لم يكفروا فيه بآيات الله ولم يستهزئوا بها ولم تكن من موضوع حديثهم وليسوا محاربين للمسلمين ، ومثل هذا التحريف أولى بالدخول في عموم آيتي الانعام والنساء من تأويل أصحاب المذاهب والشيع الذي نقلنا عن بعض المفسرين إدخاله فيه أو تفسيره به . وأما تحريف آية الممتحنة وما في معناها من سورة المائدة فيرده تقييد النهى - وهو في ولاية المحاربين - باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لأجل إيمانهم ثم تأييد هذا التقييد بما ينفي عموم النهى وذلك صريح قوله تعالى في سورة الممتحنة بعده ( لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم - إلى قوله - الظالمون )

وقد بينا في تفسير آية النساء من الجزء الخامس أن المنافقين كانوا يقعدون في المدينة مع الكفار الذين يخوضون في آيات الله بما ذكر كما فعل بعض ضعفاء المؤمنين في مكة فأزل الله فيهم هذه الآية كما أنزل آية الأنعام في أولئك الضعفاء على ما ورد في بعض الروايات ، ولذلك كان التشديد في آية النساء أعظم منه في آية الأنعام إذ كان لضعفاء المؤمنين في أول الاسلام بعض العذر ، وليس لمنافقي المدينة عذر إلا إخفاء الكفر ، على أن آية الانعام أول ما نزل في هذا النهى فعمل بها المؤمنون وانتهوا عما قيل إنه كان قد وقع منهم ، فما عذر المنافقين في القعود مع المستهزئين بعد النهى وهم يتأولونه أو يتولى عليهم ؟ لهذا شدد الله في آية النساء وقال في الذين يقعدون معهم « إنكم إذا مثلهم » وأما أولئك فعذرهم بنسيان النهى في قوله .

﴿ وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ﴾ أى وإن فرض أن أنساك الشيطان النهى مرة ما وقعت معهم في تلك الحال ثم ذكرته فلا تقعد بعد التذكير مع القوم الظالمين لأنفسهم بتكذيب آيات ربهم والاستهزاء بها ، بدلا من الاحسان إليها بالايمان والاهتداء بها ، وقرأ ابن عاصر ( ينسينك ) بتشديد السين وهو يفيد أن النسيان عذر وإن تكرر لأن في التنسية معنى التكرار .

وهل الخطاب في هذه الآية للرسول والمراد غيره كما قيل في آيات كثيرة غيرها على حد المثل : اياك أعني واسمعي باجارة: وهو كثير في كلام العرب أم للرسول بالذات ولغيره بالتبع كما هو الشأن في غير الأحكام الخاصة به ( ص ) أم لكل من بلغه كما قيل في آيات أخرى ؟ أقول ظاهر ما نقلناه عن السدي ومقاتل اختيار الأول منها وقد استشكل إنساء الشيطان له ( ص ) على القول بأن الخطاب في الآية له وقد ثبت في نص القرآن أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله المخلصين وخاتم النبيين والمرسلين ( ص ) أخلصهم وأفضلهم وأكملهم بل ورد في سورة النحل ( ١٦ ) : ٩٩ أنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ١٠٠ إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون ) ولكن إنساء الشيطان بعض الأمور للانسان ليس من قبيل التصرف والسلطان وإلا لم يقع إلا لأوليائه المشركين وقد قال تعالى حكاية عن قتي موسى حين نسي الحوت ( وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره ) وإنما كان فتاه - أي خادمه لا عبده - يوشع بن نون كما في البخاري والمشهور أنه نبى وروى عن مجاهد في تفسير ( فأنساء الشيطان ذكر ربه ) الآية أن يوسف ( عليه السلام ) أنساء الشيطان ذكر ربه إذ أمر الفاجي من صاحبيه في السجن بذكره عند الملك وابتغاء الفرج من عنده ( فلبث في السجن بضع سنين ) عقوبة له بل ذكر أهل التفسير المأثور حديثاً مرفوعاً في ذلك روجه مرسل وموصول وهو « لو لم يقل يوسف عليه السلام الكلمة التي قال ما لبث في السجن طول ما لبث حيث ينتغي الفرج من عند غير الله تعالى » هذه رواية ابن عباس رفعها عنها ابن أبي الدنيا في كتاب العقوبات وابن جرير والطبراني وابن مردويه فثبت بهذا أن نسيان الشيء الحسن الذي يسند إلى الشيطان لكونه ضاراً أو مفوتاً لبعض المنافع أو لكونه حصل بوسوسته ولو باشتغالها القلب ببعض المباحات لا يصح أن يعد من سلطانه الشيطان على الناس واستحواده عليه بالاغواء والاضلال الذي نفاه الله عن عباده المخلصين ، ولهذا قال بعض كبار مفسري السلف بأن الخطاب في الآية للنبي ( ص ) مع العلم بأن الله تعالى فضله على سائر عباده المخلصين المعصومين باعانتهم على شيطانه حتى أسلم فلا يأمر إلا بخير كما ورد في الحديث الصحيح وقد ينسى الانسان خيراً باشتغال فكره بخير

آخر . قال مجاهد : نهى محمد (ص) أن يقعد معهم إلا أن ينسى فإذا ذكر فليقم الخ رواه عنه ابن أبي شبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم .  
وأما وقوع النسيان من الأنبياء بغير وسوسة من الشيطان فلا وجه للخلاف في جوازه ، قال تعالى اخاتم رسله ( ١٨ : ٢٣ ) واذكر ربك إذا نسيت ) بل ثبت في هذه السورة ( الكهف ) وقوعه من موسى عليه السلام ( ١٨ : ٧١ ) قال لا تتواخذني بما نسيت ) وإنما يقوم الدليل على عصمتهم من نسيان شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه وهذا محل إجماع ، ومثله النسيان الذي يترتب عليه إخلال بالدين كإضاعة فريضة أو تحريم حلال أو تحليل حرام . وقد جزم الأستاذ الإمام في تفسير ( ما ننسخ من آياته أو ننسها ) ببطلان ما ذكره السيوطي في أسباب النزول من رواية ابن أبي حاتم عن ابن عباس كان ربما نزل على النبي (ص) الوحي بالليل ونسيه بالنهار فأنزل الله . ( ما ننسخ ) الآية لأن ذلك مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها . وقد ورد في الصحيح إسناد النسيان إلى النبي (ص) في حديث ليلة القدر « فنسيت » وهو في صحيح مسلم وفي رواية « فأنسيتها » وثبت في الصحيحين والسنن سهو النبي (ص) في الصلاة وقوله في بعض الروايات عندهم ما عدا الترمذي « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني » الخ وهو في باب التوجه نحو القبلة من البخاري عن ابن مسعود قال الحافظ في شرحه له من الفتح ، وفيه دليل على وقوع السهو ومن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الأفعال ، قال ابن دقيق العيد وهو قول عامة العلماء والنظار ؟ وشذت طائفة فقالت لا يجوز على النبي السهو ، وهذا الحديث يرد عليهم اه .

وقال النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم مانصه « فيه دليل على جواز النسيان عليه صلى الله عليه وسلم في أحكام الشرع وهو مذهب جمهور العلماء وهو ظاهر القرآن والحديث . واتفقوا على أنه (ص) لا يقر عليه ، بل يعلمه الله تعالى به ثم قال الأكثرون شرطه تنبيهه (ص) على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تأخير وجوزت طائفة تأخير مدة حياته صلى الله عليه وسلم واختاره إمام الحرمين ومنعت طائفة من العلماء السهو عليه صلى الله عليه وسلم في الأفعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه صلى الله عليه وسلم في الأقوال البلاغية وأجابوا عن الظواهر الواردة في ذلك ، وإليه مال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني ، والصحيح

الأول فإن السهو لا يناقض النية ، وإذا لم يقر عليه لم تحصل منه مفسدة ، بل تحصل فيه فائدة وهو بيان أحكام الناس وتقرير الأحكام .

« قال القاضي واختلفوا في جواز السهو عليه ( ص ) في الأمور التي لا تتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته وأذكار قلبه فجوزه الجمهور ، وأما السهو في الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما السهو في الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجوزه قوم إذ لا مفسدة فيه » قال القاضي رحمه الله تعالى والحق الذي لا شك فيه ترجيح قول من منع ذلك على الأنبياء في كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خاف في خبر لا عهداً ولا سهواً لا في صحة ولا في مرض ولا رضا ولا غضب ، وحسبك في ذلك أن سيرة نبينا ( ص ) وكلامه مجموعة معتنى بها على مر الزمان يتداولها الموافق والمخالف ، والمؤمن والمراتب ، فلم يأت في شيء منها استدراك غلط في قول ولا اعتراف بوم في كلمة . ولو كان لنقل كما نقل سهوه في الصلاة ونومه عنها واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدنى مياه بدر وقوله ( ص ) « والله لأحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت الذي هو خير وكفرت عن يميني » وغير ذلك وأما جواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير ممتنع والله أعلم » اهـ ( \* )

( \* ) نقل الألوسي عبارة النووي هذه في روح المعاني ولم يعزها إليه بل بدأ الكلام بقوله في المسألة : وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه ( ص ) ألح ولكنه عند ما بلغ قوله « والصحيح الأول » قال « وصحح النووي الأول » ثم ذكر بقية العبارة كأنها من كلامه ولم يتصرف فيها إلا تصرفاً يسيراً كقوله « وذكر القاضي أنهم اختلفوا » بدل قول النووي « وقال القاضي اختلفوا » وقوله « وغير ذلك » بدل حديث كفارة اليمين . ولما انتهى إلى قوله « فغير ممتنع » وصله بقوله هو : وسيأتي إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على هذا المبحث ألح وإني أعتقد مثل هذا النقل من مثل هذا العالم الجليل - وهو في الكتب كثير - بأنه سرقة وأن قوله معتبرات كتبنا يفهم منه كتب الحنفية وإن من لم يعرف مأخذه لا يعرف القاضي الذي ينقل عنه أي القضية هو فإن هذا اللقب يطلقه بعضهم على غير من يطلقه عليهم الآخرون والمراد به في شرح النووي لمسلم القاضي عياض

أما حديث تلقيح النخل الذي أشار إليه (القاضي عياض) فهو ما رواه مسلم في صحيحه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال : سررت مع رسول الله (ص) يقوم على رؤوس النخل فقال « ما يصنع هؤلاء ؟ » قلت يلقيحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح فقال رسول الله (ص) « ما أظن ذلك يغني شيئاً » قال فأخبروا بذلك فتركوه ، وأخبر رسول الله (ص) بذلك فقال « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإنني إنما ظننت ظناً فلا تأخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإنني إن أ كذب على الله عز وجل » ورواه من حديث رافع بن خديج قال : قدم النبي (ص) المدينة وهم يؤبرون النخل — يقول يلقيحون النخل — فقال « ما تصنعون ؟ » قالوا كنا نصنعه ، قال « أما لكم لو لم تفعلوا كان خيراً » فتركوه فنفضت — أو قال فنقصت — قال فذكروا ذلك له فقال « إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر » قال عكرمة أو نحو هذا . قال المعقري<sup>(١)</sup> فنفضت ولم يشك . ورواه أيضاً عن عائشة وأنس معاً بلفظ مرّ يقوم يلقيحون فقال « لو لم تفعلوا يصاح » قال فخرج شيخاً ، فر بهم فقال « ما لنخلكم ؟ » قالوا قلت كذا وكذا . قال « أنتم أعلم بأمر دنياكم » والشيخ البسر الرديء إذا يبس صار حشفاً : واختلاف الألفاظ يدل على أنها رويت بالمعنى

قال النووي في شرح الحديث : قال العلماء ولم يكن هذا القول خبراً وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات ، قالوا ورأيه (ص) في أمور المعاش وظنه كغيره فلا يمتنع وقوع مثل هذا ، ولا نقص في ذلك وسببه تعلقهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم اهـ وأما مسألة ماء بدر فهي ما رواه أهل السير عن النبي (ص) أنه لما خرج للقاء المشركين في غزوة بدر نزل عند أدنى ماء من بدر أي أقرب به ، فقال له الخباب بن المنذر : يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزل أنزلك الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال « بل هو الرأي والحرب والمكيدة » قال يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل فأنهض بالناس حتى تأتني أدنى ماء من القوم

(١) (هو أحمد بن جعفر المعقري نسبة إلى معقر كسجد وهي ناحية من اليمن) من شيوخ مسلم : وقوله فنفضت النخل أي أسقط ولم يشك كما شك غيره فقال أو فنقصت



(أى قریش) فإني أعرف غزارة مائه - كثرته - بحيث لا ينزع فنزله ثم تغور ماعداه من القلب ( جمع قليب كقتيل وهو ما لم يبن من الآبار ) ثم نبى عليه حوضاً فملاؤه ماء فنشرب ولا يشربون . فقال رسول الله (ص) « لقد أشرت بالرأى »  
 هذا وإن كثيراً من المؤلفين المتأخرين يبالغون في تعظيم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وتعظيم من دونهم بالأقوال كالشعراء من غير التزام ما جاؤا به عن الله تعالى وما ثبت في سيرتهم والقاضى عياض - أحسن الله جزاءه - كان من المبالغين إلى المبالغة في التعظيم ، وقياسه جميع الأنبياء على خاتمهم الذى أكمل الله به دينهم وتم به مكارم الأخلاق وشهد له بالخلق العظيم لا يصح ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ) وإنما يظهر الحق في مسألة نسيان الأنبياء والرسل (ص) بما ذكرنا من الآيات القرآنية والأخبار النبوية وما في معناها كقوله تعالى في أواخر سورة الأعراف (٧: ٢٠٠) وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم ٢٠١ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ٢٠٢ وإخوانهم يمدوهم في النفي ثم لا يقرعون ) فظاهر السياق أن الخطاب هنا للنبي (ص) وإن كان يأتي فيه الوجوه التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وزوى ابن جرير عن أبي زيد قال : لما نزلت ( خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین ) قال (ص) « يارب كيف والغضب » فنزل ( وإما ينزغنك من الشيطان نزغ ) الآية ، وكحديث عائشة وابن مسعود عند مسلم « ما منكم أحد إلا وقد وكل الله به قرينه من الجن - قالوا وإياك يا رسول الله ؟ قال - وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير »

فمن تأمل هذه النصوص جزم بأن سلطان الشيطان على الإنسان عبارة عن تمكنه من إغوائه وإضلاله ، وأن مجرد الوسوسة ليس سلطاناً ، ولا سيما أدناها ومبدؤها المعبر عنه في آيتي الأعراف بالنزع والمس<sup>(١)</sup> على أن ذلك السلطان مجازي لا حقيقي لأنه لا يقدر على إكراه إنسان على شيء . والمكن سميت طاعة وسوسته سلطاناً تشبيهاً بطاعة الملوكة والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرونهم به فيأتمونه (١) فسر النزغ بين الناس بالإغراء وأصله في اللغة الوخز وهو الطعن غير النافذ النخس وهو غمز الدابة يعود ونحوه لتسرع والمس باللحس

كرها ، يدل على هذا قوله تعالى ( ٢٥ : ١٤ ) وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ) الآية . وقوله « قضي الأمر » معناه أمر الحساب في الآخرة . فمن وسوس إليه الشيطان فأمره بمنكر فلم يطعه كان محفوظاً من إغوائه ليس له سلطان عليه لاحقية ولا مجازاً أو قد يكون له مزية على من لم يوسوس إليه ولم يزين له المعاصي إذا صح ما قالوا في تفضيل الأنبياء على الملائكة من كونهم قد ركبت فيهم الشهوات الداعية إلى المعاصي فقاوموها والتزموا الطاعة ، وفي إطلاقه بحث ندعه إلى مكان آخر هرباً من التناول ، وقد ثبت أن المتقين قد يسهم طائف من الشيطان - وهو الوسوسة أو مبدؤها - ولكنه إذا مسهم تذكروا فإذا هم مبصرون فلا يقعون في فخ طاعته ، بل ينبتهم طائفة من الغفلة فيكونون بعد مسه أشد اتقاء لما لا ينبغي واجتهاداً فيما ينبغي ، والأنبياء المرسلون وغير المرسلين ، هم سادات المتقين ، فهم لا يغفلون عن وسوسة الشيطان ، فأنى يكون له عليهم أدنى سلطان ؟ وأما النسيان الذي تكون الوسوسة سببه فليس طاعة للشيطان فيكون من سلطانه المجازي على الناس ، ولكنه إذا كان نسيان واجب أدى إلى تركه حتى فات وقته ، أو نسيان نهى أدى إلى فعل المنهى عنه ، كان وقوعه من الأنبياء عليهم السلام مشكلاً ، وليس منه نسيان يوسف لذكر ربه عند كلامه مع أخد صاحبي السجن ولا نسيان فتى موسى للحوت ، ونبيينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهم لم يقع منه نسيان أدى إلى مخالفة الأمر بالإعراض عن الذين يخوضون في آيات الله كعوده معهم ناسياً ، ولو وقع ذلك - معاذ الله - لم يكن منه معصية كعصية آدم لأن الله رفع عنه وعن أمته الخطأ والنسيان كما تدل عليه الآية والحديث الذي يأتي قريباً ولكن هذا النسيان ينافي العزم ، وهو (ص) سيد أولى العزم ، وقد قال الله تعالى في آدم عليه السلام ( فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ) وقال ( وعصى آدم ربه فغوى ) وما زال العلماء يعدون الجواب عن هذه المسألة أعقد المشكلات في باب القول بعصمة الرسل (عم) مع الجزم بأن آدم لم يكن وقت الامتحان بالنهي عن الأكل من الشجرة نبياً رسولاً ، ولم يكن في دار التكليف على ما عليه الجمهور ، وهم لا يقولون بعصمة

( تفسير القرآن الحكيم ) ( ٣٣ ) ( الجزء السابع )



الأنبياء قبل البعثة من كل ذنب . وإنما منعوا صدور الكبائر عنهم عمداً ، قال في المواقف : وإما سهواً فجوزها الأكترون وأما الصغائر عمداً فجوزها الجمهور إلا الجبائي وإما سهواً فهو جائز اتفاقاً إلا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة اهملراد منه ولم تكن معصية آدم إلا عن نسيان ، وحكمتها أنها مظهر استعداد نوع الإنسان ، ولم تكن سبباً لسوء قدوة ، ولا معارضة لما قيل في برهان العصمة .

ومن الغريب أن انجيل متى روى أن إبليس حاول فتنة ( أى تجربة ) سيدنا عيسى (ع) بعدة أمور ثم قال ( ٨ : ٤ ) ثم أخذه أيضاً إلى جبل عال وأراه جميع ممالك العالم ومجدها ( ٩ ) وقال له أعطيك هذه جميعاً إن خررت وسجدت لى ( ١٠ ) حينئذ قال له يسوع اذهب يا شيطان لأنه مكتوب : للرب إلهك تسجد وإياه تعبد ) وعندنا أن الله تعالى قد أعاد عيسى وأمه من الشيطان وأنه لم يمسه حين ولد كما يمسه الولدان ، فنحن أشد تعظيماً لها بالحق ممن عبدوها بغير حق . وليست وسوسة الشيطان لأى إنسان وأمره إياه بالشرونيهم عن الخير بنقيصة ، وإنما النقيصة طاعته ألعنه الله وقد عصم الله تعالى منها رسله وحفظ من دونهم من عباده المخلصين

فمثل قرناء السوء من جنة الشياطين كمثل ميكروبات الأمراض من جنة الحشرات فهذه تمس كل أحد من الناس فمن كان قوى المزاج معتدل المعيشة متقياً لها بما يرشد إليه الطب من النظافة واستعمال المطهرات القاتلة لها فإنها قلما تصيبه وإذا أصابته فلا تضره ، بل قد تنفعه بتعويد مزاجه على المقاومة ، ومن كان ضعيف المزاج مسرفاً فى المعيشة غير متق لها بمثل ما ذكر فإنها تؤذيه ويحدث له بسببها من الأمراض والادواء ما يكون به حرضاً أو يكون من المهالكين ، والنفس الزكية الفطرية ، المتقية لله تعالى بهداية الكتاب والسنة ، لا يكاد الشيطان يضلها ، وإذا طاف بها طائف من وسوسته فى حال الغفلة كان هو المذكر لها ، فإذا هي مبصرة قائمة بما يجب عليها . فمثلها فى عدم تأثير الوسوسة فيها أو عدم إفسادها لها كمثل البدن القوى فى عدم استعداده لقبك بجرائم الأمراض به ، كما أن النفس الفاسدة الفطرية بالشرك أو النفاق ، والمعاصى وسوء الأخلاق ، تكون مستعدة لطاعة الشيطان ، كاستعداد البدن الضعيف والمزاج الفاسد لتأثير ميكروبات الأمراض . ومن الأرواح والأبدان

ما ليس في منتهى القوة ولا غاية الضعف، فكل منها يتأثر بقدر استعداده، وتكون عاقبته السلامة إن كان أقرب إلى الصحة والقوة، والهلاك إن كان بضد ذلك

فعلم مما تقدم أن الآية لا تدل على أن الشيطان ينسى النبي الأعظم (ص) ما ذكر، إما لأن الخطاب فيها لغيره ابتداء، وإما لأن المراد به غيره وإن وجه إليه على حد (لئن أشركت ليحبطن عملك) وفائدة مثله مبالغة المؤمنين في الحذر من وسوسة الشيطان المؤدية إلى الوقوع في النهي، وكون الأنبياء معصومين من الشرك من المسائل القطعية التي لا نزاع فيها، فإن علمهم بالتوحيد برهاني وجداني عيان وهو المعبر عنه بحق اليقين وعين اليقين، وقد رجح هذا الوجه بهذا المثل كما ترجمه الآية الآتية بجعلها موضوع المسألة في جماعة المتقين، وإما لأن الخطاب له على سبيل الفرض، لأجل المبالغة في الزجر، ويمكن الجمع بين هذا الوجه وما قبله. ومن المهور في التخاطب أن ما يقال على سبيل الفرض يدخل فيه الحال، فهو لا يقتضي جواز الوقوع ولا احتمال، وذلك هو الأصل في الجملة الشرطية المبدوءة بأن فقد قالوا إنها لا شك. وإنما يأتي مثله في كلام الله بحسب الأساليب العربي إيمان المراد في نفسه بعرف النظر عن القائل، وفائدته هنا بيان كون النسيان عذراً فإن لم يقع من المخاطب فقد يقع من غيره فيكون مذكوراً

وذهب الرنخشري مذهباً آخر في تزييه (ص) عن هذا النسيان بإيراد احتمال آخر

في الجملة قال: ويجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهي قبج مجالسة المستهزئين لأنهم إنما نسكرو العقول فلا تقعد بعد الذكري بعد أن ذكرناك قبجها ونهيك عليه... اه وقد ردوا عليه هذا الوجه لأنه بناء على قاعدة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، وبنائهم عليها غير متعين، ولا ينسكرو الأشاعة ولا غيرهم أن عقل المؤمن يحزم بقبح القهود مع المستهزئين بآيات الله وإن لم يكن العقل مستقلاً بالتحليل والتحرير فيمكن توجيه هذا الجواز مع رد تلك القاعدة إلا أن يمنع منه التعبير بفعل الاستقبال وهو ما اعترض به ابن المنير، ولكن كيف يخفى مثله على هذا اللغوي النحرير؟

واستنبط العلماء من الآية أن الإنسان غير مؤاخذ بما يفعله في حال النسيان

بمعنى أنه لا يعاقب عليه، وإذا أكل في رمضان ناسياً لا يبطل صيامه، لا بمعنى أن

الحقوق تسقط به ، ويستدل الأصوليون والفقهاء على هذه المسألة بحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وقد اشتهر الحديث بهذا اللفظ في كتبهم وفيه مقال للمحدثين معروف ، أنكره الإمام أحمد رواية ودراية فقال لا يصح ولا يثبت إسناده ، وقال من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله (ص) فإن الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة . وقد يجاب عن هذا بما ذكرناه آنفاً من أن رفع النسيان عبارة عن رفع الإثم لرفع الحقوق ، فمن نسي الصلاة أعادها ، وحقوق العباد أولى بأن لا تسقط بنسيان ولا خطأ. وأما إسناده فقد رواه ابن ماجه في باب طلاق المكره والناسي من حديث ابن عباس مرفوعاً باللفظ « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » قال في الزوائد إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع ولكن رجح أنه منقطع ، وقال الديبع في الأحاديث المشتهرة: وقدر رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم بلفظ « إن الله وضع عن هذه الأمة ثلاثاً خطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه » ورواته ثقات وكذا صححه ابن حبان .

﴿ وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ﴾ أي وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين في آياته شيء ما فلا يحاسبون على شيء من خوضهم ولا على غيره من أعمالهم التي يحاسبهم الله تعالى عليها إذا هم تجنبوها وأعرضوا عنهم كما أمروا ، قد روى هذا المعنى عن سعيد بن جبیر قال : ما عليك أن يخوضوا في آيات الله إذا تجنبتهم وأعرضت عنهم ، وقيل هو رخصة وسعناه ما عليهم من حسابهم من شيء إن قعدوا معهم ، وأنه منسوخ بآية سورة النساء إذ قال فيها ( إنكم إذا مثلهم ) وروي عن مجاهد والسدي وابن جريج ، وهو بعيد جداً لأنه لا يصح أن يتصل بالنهي ما يبطله وهو قد نزل معه كما هنا . قال الألوسي : وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ أنه لا نسخ عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه « وما على الذين » الخ خبر ولا نسخ في الأخبار فافهم اهـ وقد يقال إن الجملة إنشائية المعنى فهي حكم شرعي معناه عدم مؤاخذه أحد بذنب غيره لا خبر من الأخبار التي قالوا إنها لا تنسخ ، والعمدة في رد القول بنسخها ما ذكر آنفاً فتعين تقدير الشرط الذي ذكره سعيد بن جبیر ، أو أن يقال في التقدير . وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين من شيء .

إذ كانوا يقعدون معهم قبل النهي كارهين لخوضهم و باطلهم وكان يشق عليهم تجنبهم والإعراض عنهم فليس سبب النهي أنهم كانوا يحمّلون من أوزارهم شيئاً لو لم ينهوا عنه فإنه تعالى ما أخر النهي إلا إلى وقته المناسب له ، ولا يؤاخذهم بما كان منهم قبله ، فهو كقوله تعالى بعد تحريم محرمات الفساح ( إلا ما قد سلف )

﴿ ولكن ذكرى لعلهم يتقون ﴾ أي ولكن جعل النهي موعظة وذكراً لعل هؤلاء المؤمنين بالله تعالى يتقون أيضاً كل ما لا ينبغي لهم من سماع الخوض في آيات الله الباطل فهذه التقوى المرجوة بالنهي هي تقوى خاصة ، وتلك التقوى هي الكلية العامة ، هذا هو الوجه عندنا . والذكرى هنا بمعنى التذكير وفي الآية السابقة بمعنى التذكير كما تقدم ، وقيل : إن المعنى ما عليهم من حسابهم من شيء إن أعرضوا أو قعدوا معهم ولكن عليهم أن يذكروهم أي يعظوهم وينكروا عليهم في تلك الحال لعلهم يتقون الخوض ولو في حضرتهم .

ذكروا هذا المعنى للذكرى على كل من التقديرين المتضادين . قال ابن جبير : ذكروهم ذلك وأخبروهم أنه يشق عليكم فيتقون مساءتكم وكأنه نسي أن السورة نزلت في الوقت الذي كان المشركون يضطهدون فيه المؤمنين أشد الاضطهاد ويتحرون مساءتهم ويكرهون مسرتهم ، وقد يتجه جعل التذكير لهم على تقدير القعود معهم إذا صح ما ذكره الرازي وغيره عن ابن عباس قال : قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم أهو هو معارض بنزول السورة دفعة واحدة إلا ما استثنى وليس هذا منه ، ومن البديهي أن الطواف بالبيت لا يستلزم القعود مع المستهزئين ولا الإقبال عليهم وأما القعود بالبيت فلا ضرر في تركه إذا استلزم أن يكون مع المستهزئين . ومن الغريب أن الرازي اكتفى بهذا الوجه الضعيف في تفسير الآية ولم يذكر غيره لا نقلاً ولا من عند نفسه

أشرنا في تفسير الآية السابقة إلى أن جعل هذه الآية في جماعة المتقين تدل على أنهم هم المرادون فيما قبلها بخطاب الرسول (ص) من دونه ويؤكد الرجوع

إلى الخطاب في قوله ﴿وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا﴾ تقدم تفسير اللعب واللهو ونسكتة تقديم أحدهما على الآخر في تفسير الآية ٣٢ (راجع ص ٣٦٢ - ٣٦٨ ج ٧) والمعنى هنا ودع أيها الرسول - ومثله فيه من تبعه من المؤمنين - الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً من هؤلاء المشركين وهم المقصودون أولاً وبالذات ، ومثلهم كل من يعمل على شاكلتهم من المؤمنين وأهل الكتاب ، وغرتهم الحياة الدنيا القانية ، فأثروها على الحياة الآخرة الباقية ، بل أنكرها المشركون ، ولم يستعد لها الفاسقون . أما اتخذهم دينهم لعباً ولهواً فمبني وجوه المتبادر منها أن أعمال دينهم التي يعملونها لما لم تكن مزكية للأنفس ، ولا مهيبة للأخلاق ، ولا واقعة على الوجه الذي يرضي الرحمن ، وإحدى المرء للقائه في دار الكرامة والرضوان ، ولا مصلحة لشؤون الاجتماع والعمران ، كانت إما صرفاً للوقت فيما لا فائدة فيه وهو معنى اللعب ، وإما شاغلة عن بعض المهموم والشؤون وهو اللهو ، ويظهر ذلك في أعمال الدين الاجتماعية كالمواسم والأعياد ، وقد روى القول به عن ابن عباس . قال : جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصاون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى ، ثم إن الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهواً ولعباً غير المسلمين فإنهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى له وهو يريد أن هذا مما تدل عليه الآية لا أنه كل المراد منها ، وهذا أحد وجوه خمسة ذكرها الرازي في الآية وجعله الرابع

وأما الوجوه الأخرى ( فأولها ) أنهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا إليه - وهو دين الإسلام - لعباً ولهواً حيث سخرها به واستهزئوا به ( الثاني ) اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام ديناً لهم ( الثالث ) أن الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحار وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقاليد فعبّر الله عن ذلك بأنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهواً ( الخامس ) قال - وهو الأقرب - أن الحق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أنه أقام الدلائل على أنه حق وصدق وصواب ، فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال

فهم الذين نصرروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب وهو ، فالمراد من قوله ( وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً ) هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه ، وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة ، وداخلين تحت هذه الحالة والله أعلم اه .

أقول كان ينبغي أن يذكر نحواً من هذا في تفسير ( وغرتهم الحياة الدنيا ) وقد جعل هو هذه الجملة مؤيدة له وجعله هو المراد من اللعب والاهو ، ذاهلاً عن كونه لا يظهر في كفار قريش الذين قعدوا به أولاً وبالذات . والوجه الأول اعتمده المتأخرون وفيه أنه يخالف لقوله تعالى ( لكم دينكم ولي دين ) وقوله ( ٥٦ : ٥ ) لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً ) فالله تعالى لا يضيف دين الإسلام إلى الكفار . وأما معنى غرتهم الحياة الدنيا فهو أنها خدعتهم أغفلتهم عن أنفسهم وما هي مستعدة له من الكمال ، وعن كون البعث حقاً والعدم المحض من المحال ، فاشتغلوا بلذاتها الحقيرة الفانية المشوبة بالمنغصات ، عما جاءهم من الحق مؤيداً بالحجج القيمة والآيات البينات ، فاستبدلوا الخوض فيها ، بما كان يجب من فقها وتدبرها .

وهذا الأمر بترك هؤلاء المغرورين قد جاء على سبيل التهديد كقوله ( ٣ : ١٥ ) ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون ) وهو تهديد بعذاب الدنيا بدليل قوله بعده ( وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم ٥ ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون ) وورد مثله بعذاب الآخرة ( ٤٣ : ٨٣ و ٧٠ : ٤٢ ) وقيل المراد به الأمر بالسكف عنهم ، وترك التعرض لهم ، وأنه نسخ بآية القتال ، روى عن قتادة وضعفه المحققون . وإذا لم يتضمن معنى التهديد كان معناه ذرهم ولا تهتم بخوضهم ولا تكذيبهم وعليك ما كافته وحملة من نبليغ دعوة ربك ، وذلك قوله عز وجل

﴿ وذرهم به أن تبسل نفس بما كسبت ﴾ البسل مصدر بسللة يطاق بمعنى حبس الشيء ومنعه بالقهر وبمعنى الرهن والإباحة ، وأسل الشيء كسله أسامه للإهلاك ومنه أسد بأسل ورجل بأسل أي شجاع ممتنع على أقرانه أو مانع لما يريد حفظه أن ينال والضمير في قوله « به » للقرآن المعلوم بقرينة الحال لأنه هو الذكر الذي بعث به الرسول المذكور ، وبقرينة المقال كقوله تعالى في آخر سورة ق ( فذكر



بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضاً. كما قالوا. وروى عن ابن عباس ثلاثة أقوال في معنى الإبسال : التضييعة والإسلام للهلاك والحبس في النار، وكان الأخير جوابه لنافع بن الأزرق وهو تفسير بالأخص لبيان المراد، قال نافع أو تعرف العرب ذلك في كلامها؟ قال نعم أما سمعت زهيراً وهو يقول .

وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع وقلب مبسل غلقا

والمعنى وذكر الناس وعظهم بالقرآن انتفاء أن تبسل كل نفس في الآخرة بما كسبت أي انتفاء حبسها أو رهنها في العذاب أو إسلامها إليه أو منعها من نعيم الجنة وتفاديا من ذلك بما بينه الذكر الحكيم من أسباب النجاة والسعادة، ويؤيد التقدير الأول قوله تعالى ( كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين ) الآية وقدر بعض المفسرين مخافة أو كراهة أن تبسل . وبعضهم لئلا تبسل .

ثم وصف تعالى النفس المبسلة أو علل إبسالها بقوله ( ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع ) أي وليس لها من غير الله ولي أي ناصر ينصرها ، أو قريب يتولى أمرها ، ولا شفيع يشفع لها عند الله تعالى ( ٤٠ : ١٨ مالم الظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ) في يوم وصفه تعالى بقوله ( ٢ : ٢٥٣ لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ) والأمر فيه لله وحده ( ٣٩ : ٤٥ قل لله الشفاعة جميعا - ٢ : ٢٥٤ من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ) ( ٣٤ : ٢٤ ) ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له - ٢١ : ٢٨ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) فكل نفس تأتية في ذلك اليوم وهو تعالى غير راض عنها ، فهي مبسلة بما كسبت من سيء عملها ،

﴿ وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ﴾ العدل بالفتح ما عادل الشيء وساواه من غير جنسه كما تقدم في تفسير ( ٥ : ٩٨ أو عدل ذلك صيما ) وهو هنا بمعنى الفداء لأن الفادى يعادل المفدى بمثله كما قال الزمخشري . وعدل هذا يتعدى إلى المفعول به بالباء كما قال في أول هذه السورة ( برهم بمدلون ) فكل عدل منصوب هنا على المصدرية لا المفعولية والمعنى : وإن تعد النفس المبسلة كل نوع من أنواع الفداء لا يؤخذ منها - أي لا يقع الأخذ ولا يحصل - فهو على حد أكل من القصعة ، وسير من البلد لأن العدل - وهو مصدر - لا يؤخذ أخذاً، ويجوز أن يضمن الأخذ معنى القبول، وأن

يعاد الضمير على العدل وهو القداء بمعنى المفدى به وإن عد هنا من قبيل الاستخدام وقد استعمل العدل في سورة البقرة بمعنى المعدول به أى القدية وأسند إلى الأخذ وإلى القبول ، قال ( ٢ : ٤٧ ) واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعاة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ) وقال ( ٢ : ١٢٢ ) واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعاة ولا هم ينصرون ) والمراد من هذه الآيات وما فى معناها إبطال أصل من أصول الوثنية وهو تعليق النجاة فى الآخرة ( كنبيل كثير من المقاصد فى الدنيا ) بتقديم القدية لله تعالى أو بشفاعة الشافعين ، عنده إى بوساطة الوسطاء وتقرير أصل الدين الآلهى وهو أن النجاة فى الآخرة ورضوان الله والقرب منه لا تنال إلا بما شرعه الله على السنة رسله من الإيمان والاسلام - وبعبارة أخرى بالعمل الصالح الذى تنزكى به الأنفس مع الإيمان الاذعان بالله وبرسله وما جاءوا به ، ومن أبسلهم كسبهم للسيئات والخطايا واتخاذهم الدين لعباً ولهواً وغرورهم بالحياة الدنيا فلا تنفعهم شفاعاة ولا تقبل منهم فدية .

﴿ أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا ﴾ أى أولئك الموصوفون بما ذكرهم الذين أسلموا للهلاكاً وارتهنوا وجسوا عن دار السعادة بسبب ما كسبوا من الأوزار والآثام حتى أحاطت بهم خطاياهم ولم يكن لهم من دينهم الذى اتخذوه لعباً ولهواً ما يزرعهم عنها . وماذا يكونون جزاؤهم بعد الابسال ؟ ﴿ لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون ﴾ أى لهم شراب من ماء حميم وهو الشديد الحرارة - ويطلق على الشديد البرودة أيضاً - وعذاب شديد الألم بسبب كفرهم ، الذى ظلوا مستمرين عليه طول حياتهم ، حتى صرفهم عما جعله الله تعالى - لو اتبعوه - سبب نجاتهم أو التقدير : أولئك المبسلون بكسبهم لهم شراب من حميم وعذاب أليم باستمرارهم على كفرهم . وبهذا ظهر الفرق بين التعليل الأول بالكسب والتعليل الثانى بالكفر فالأول ذكر بصيغة الماضى والثانى بصيغة المستقبل الدال على الاستمرار . فلولاً رسوخهم فى الكفر الذى أفسد فطرتهم حتى أصروا عليه إصراراً دائماً دل على أنه لم يبق فيهم استعداد للحق والخير لما كان مجرد كسب بعض السيئات المقطعة ينهض سبباً لهلاكهم ووقوعهم فى هذا العذاب كله . وفى الآية أ كبر العبر لمن يفقه



الكلام ، ولا يغتر بقلب الاسلام ، فإنما المسلم من اتخذ إمامه القرآن ، وسنة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام ، لا من اغتر بالأمانى والأوهام ، وانخدع بالرؤى والأحلام ،

(٧١) قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى : أُنْتُنَا . قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى ، وَأَمِرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٧٢) وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْهُ ، وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٧٣) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ، وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ (٧٤) قَوْلُهُ الْحَقُّ ، وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ، عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ .

ضرب الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات مثلاً يتضح لمن عقله من المشركين ما نقرر فيها وفي الآيات قبلها من بينات التوحيد ودلائله ، ويظهر لهم سوء حالهم وقبح ما لهم في شركهم ، ويعمل لهم ما بدى به سياق الآيات الأخيرة فيه (أي التوحيد) من الذم عن دعاء غير الله وعن اتباع أهوائهم ، ويشرح لهم مفهومه ، ويفصل لهم مضمونه ويبين لهم مقابله وأعنى بهذا السياق ما في حيز قوله تعالى (٦٦) قُلْ إِنْ نُهَيْتُمْ أَنْ تَعْبُدُوا الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ (الح وحيز قوله (٦٣) قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا يُلِيهِ مِنَ الْعَذَابِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، وختم الآية بالأمر بالاسلام المقابل لطريق الضلال والهوى . وبدأ الآية الثانية ببيان أعظم أعمال طريق الهدى ، والآيتان بعدها في التذكير بدلائل ذلك وعاقبته ، وصدق وعيده تعالى وكمال علمه وحكمته فيه . قال

قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ

هَدَانَا اللَّهُ (روى عن السدي أن المشركين قالوا المؤمنين اتبعوا سبيلنا وتركوا دين محمد ، فقال الله ( قل ادعوا ) الآية . وعن قتادة أنه قال في الآية : خصوصية عامها الله محمداً (ص) وأصحابه يخاصمون بها أهل الضلالة . ولعل هذا مراد السدي إذ

لا يظهر أن مراده أن المشركين قالوا ذلك مرة واحدة لبعض المؤمنين أو لجميعهم بل كانوا يفتنون المسلمين دائماً ويدعونهم إلى العود إلى الكفر ومنه ما روى من دعوة عبد الرحمن بن أبي بكر رضى الله عنهما لأبيه إلى الشرك فنزلت الآية رداً عليهم فلقنهم الله تعالى هذه الحجة المؤثرة بما فيها من المثل الجلى الواضح لحالى الشرك وضلاله والتوحيد وهدايته ، فى سياق حجاج الحق الكثيرة فى هذه السورة التى نزلت دفعة واحدة كما تقدم والاستفهام للإنكار والتعجب والمعنى قل أندعو - متجاوزين دعاء الله القادر على استجابة دعائنا - ما لا يضرنا ولا ينفعنا كالأصنام وسائر ما عبد من دون الله ، وزد على أعقابنا بالعود إلى ضلالة الشرك الفاضحة بعد إذ هدانا الله إلى الإسلام ؟ ومن بلاغة هذه العبارة أنها بينت علة الإنكار والتعجب فى الاستفهام من خمسة أوجه (أحدها) أن دعاء غير الله تعالى تحول وارتداد عن دعاء القادر على كل شئ الذى يكشف ما يدعى إليه إن شاء إلى دعاء العاجز الذى لا يقدر على نفع ولا ضرر (ثانيها) أنه نكوص على الأعقاب وتقهقر إلى الوراء ، والعرب تقول فيمن عجز بعد قدرة أو سفل بعد رفعة أو أحجم بعد إقدام على محمدة : نكص على عقبيه وارتد على عقبيه ، ورجع القهقرى ، والأصل فيه رجوع الهزيمة والخيبة والعجز عن السير الحمود ، ثم صار يطلق على كل تحول مذموم (ثالثها) التعبير بنرد المبنى للمجهول بدل التعبير بنرتد أو نرجع ، والسكناية فيه أن هذا التحول المذموم ليس من شأنه أن يقع من عاقل لأن العاقل إذا وصل إلى مرتبة عالية من العلم والكمال فإنه لا يختار الرجوع عنها ، واستبدال الذى هو أدنى ، بالذى هو خير وأعلى ، فإذا كانت فطرته وعقله بآبائهم عليه هذه الردة والنكوص فكيف يرد وهو لا يرتد ؟ (رابعها) أن من أنقذه الله القدير العزيز الرحيم من الضلالة ، وهداه إلى صراط السعادة ، بما أراه من آياته فى الأنفس والآفاق ، وما شرح به صدره للإسلام ، فمن يقدر أن يضله بعد إذ هداه الله ؟ (ومن يهد الله فما له من مضل ، أليس الله بعزيز ذى انتقام) (خامسها) المثل الذى يصور المرتد فى أقبح حالة كانت تتصورها العرب ، وذلك قوله تعالى ﴿ كَالَّذِى اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى : إِنَّنَا فِي قَرَاهِزَةٍ اسْتَهْوَاهُ بِأَلْفِ مَمَالَةٍ وَكَانُوا يَرْسُمُونَهَا يَاءً كَأَصْلِهَا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ طَرَفَاوَرِ سَمِّهَا فِي

المصحف الإمام هكذا ( استهوته ) وهو محتمل القراءتين . وتقدير التشبيه في الكلام أنرد على أعقابنا بعد تلك الهداية مثل زد الذي استهوته الشياطين في الأرض ، أو مشبهين بالذي استهوته الشياطين - الخ - قال أهل اللغة : استهوته الشياطين ذهبت بهواه وعقله وقيل استهامته وحيرته ، وقيل زينته له هواه ، ويقال للمستهام الذي استهامته الجن : استهوته الشياطين . القتيبي : استهوته الشياطين - هوت به وأذهبت به . جعله من هوى يهوى . وجعله الزجاج من هوى يهوى ، أى زينته له هواه . كذا في لسان العرب وغيره والمستهام هو الذي جعله العشق أو الجنون هائماً أى يسير على وجهه لا يقصد غاية معينة ، وكانت العرب في الجاهلية تزعم أن الجنون كله من تأثير الجن ، والأصل في قولهم : جن فلان - مسته الجن فذهبت بعقله . وكانوا يقولون إن الجن تظهر لهم في البرارى والمهامة وتتلون لهم بألوان مختلفة فتذهب بلب من يراها فيهم على وجهه لا يدري أين يذهب حتى يهلك . والشياطين التى تتلون هى التى بسمونها الغيلان والأغوال والسعالى ( بوزن الصنحارى ) وروى مسلم في صحيحه من حديث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا عدوى ولا طيرة ولا غول » قال النووي في شرحه : قال جمهور العلماء كانت العرب تزعم أن الغيلان فى الفلوات وهى من جنس الشياطين تتراءى للناس وتتغول تغولا أى تتلون تلوناً فتضلهم عن الطريق فتهلكهم فأبطل النبى (ص) ذلك وقال آخرون ليس المراد نفي وجود الغول وإنما معناه إبطال ما تزعمه العرب من تلون الغول بالصور المختلفة واغتيالها ، قالوا ومعنى « لا غول » لا تستطيع أن تضل أحداً ، ويشهد له حديث آخر « لا غول ولكن السعالى » وقال العلماء : السعالى بالسين المفتوحة والعين المهملتين هم سحرة الجن . أى ولكن فى الجن سحرة لهم تلبس وتخيل « وفى الحديث الآخر « إذا تغولت الغيلان فنادوا بالأذان » أى ادفعوا شرها بذكر الله تعالى ، وهذا دليل على أنه ليس المراد نفي أصل وجودها . وفى حديث أبى أيوب : كان لى تمر فى سهوة وكانت الغول تجيء فتأكل منه . اهـ أقول : إن هذا الشرح مأخوذ من النهاية لابن الأثير ليس للنووى من التصرف فيه إلا عز ونفى وجود الغول إلى جمهور العلماء وهو القول الذى قدمه ابن الأثير وقد نقل عبارته ابن منظور فى لسان العرب وغيره من العلماء . وما عزاه النووى إلى

الجمهور هو المتبادر في لفظ الحديث فإن كلمة « لا غول » نافية لجنس الغول كما هو المتبادر ، وقد ورد هذا اللفظ وحده في حديث لأبي هريرة عند أبي داود وما أيد به قول غير الجمهور لا يحتاج بشيء منه ولذلك لم يعرج الجمهور عليه ، ولكن روى ابن أبي شيبه بإسناد صحيح أن الغيلان ذكروا عند عمر فقال « إن أحداً لا يستطيع أن يتحول عن صورته التي خلقه الله عليها ولكن لهم سحرة كسحرتكم فإذا رأيتم ذلك فأذنوا » وهذا رأى لعمر ( رض ) فيما كانوا يرونه وهو أنه تخيل باطل من سحر الجن والجمهور على أن الجن تتشكل وهو لا يقتضى إثبات الغول ، وقد اشتهر أن الغول اسم ليس له مسمى في الحقيقة . قال ابن هشام في قول كعب بن زهير :  
فما تدوم على حال تكون بها كما تلون في أثوابها الغول

من شرحه لتقصيده ( بانت سعاد ) : والغول بالضم كل شيء اغتال الإنسان فأهلكه والمراد هنا الواحدة من السحالي وهي إناث الشياطين سميت بذلك لأنها فيما زعموا تغتالهم أو لأنها تتلون كل وقت من قولهم : تغولت على البلاد - إذا اختلفت . وللعرب أمور تزعمها لا حقيقة لها ، منها أن الغول تتراءى وتتلون لهم وتضلهم عن الطريق . وذكر أشياء أخرى من خرافاتهم ثم ذكر حديث مسلم في نفى الغول والطيرة وقول بعض الشعراء :

الجود والغول والعنقاء ثلاثة أسماء أشياء لم تخلق ولم تكن

وما فسر به ابن هشام الغول هو المعتمد المشهور . قال في اللسان : والسعلاة والسعلاء الغول : وقيل هي ساحرة الجن ، فحمل هذا قولاً ضعيفاً ثم ذكر قولين آخرين مثله . أحدهما : أنها أخبت الغيلان . وثانيهما : أنها أنثى الغيلان ، ويشبهون المرأة القبيحة الوجه السيئة الخلق بالسعلاة ، وشبهوا بها الخيل أيضاً ، والظاهر أن بعضهم كان يخيل إليه الخوف في البراري المنقطعة شبيهاً يتلون فيهم على وجهه خوفاً منه لا اعتقاده أنه من الجن . ويحتمل أن يكون بعضهم رأى بعض القرود الراقية التي تشبه المعجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وأن تكون السعلاة التي أكت من التمر في حديث أبي أيوب منها إن صح ما روى وكان عن مشاهدة ، وإلا كان مبنياً على ما نوارثه قبل نفي النبي ( ص ) له أو قبل العلم بهذا النفي . وقد قال الله تعالى في الشيطان ( إنه يراكم

هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وقال ابن عباس أن النبي (ص) لم يرى الجن حين استمعوا القرآن منه بل علم ذلك بالوحي لقوله تعالى (قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن) ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه أنه رأى أسودة تشبه السحاب وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه وروى البيهقي في مناقب الشافعي بإسناده عن الربيع : سمعت الشافعي يقول : من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبياً . انتهى ، وقد حاولوا كاحاولوا الآية على من يدعى رؤيتهم بصورتهم التي خلقهم الله عليهم دون الصور التي يتمثلون بها<sup>(١)</sup> على أننا نقول ان ما اشتهر عن العرب في مسألة الأغوال واستهوائها بعض الناس في القلوات حتى يضلوا الطرق لا بد أن يكون له أصل عندهم ، والراجح المعقول فيه ما ذكرناه عن سيدنا عمرو صرح به بعض المتكلمين من أنه تخيل لاحقيقة له في الخارج ، وقد يكون منه رؤية حيوان غريب ك بعض القرود . والعرب تطلق اسم الشيطان على العاقى المتعرد من الإنس والجن وعلى بعض الحيوان والحشرات وعلى كل قبيل من الصور قال تعالى في شجرة الزقوم (طلعها كأنه رموس الشياطين) قيل هو نبات قبيح وقيل شبهها بالعارم من الجن . قال في التاج وقال الزجاج في تفسيره : وجهه أن الشيء إذا استقبح شبهه بالشياطين فيقال كأنه وجه شيطان وكأنه رأس شيطان ، والشيطان لا يرى ولكنه يستشعر أنه أقبح ما يكون من الأشياء ولورئى لرئى في أقبح صورة . وقيل كأنه رموس حيات ، فإن العرب تسمى بعض الحيات شيطانا ، وأورد شاهدان من الشعر على ذلك وورد في بعض الأخبار أن حيات البيوت من الجن ، وفي حديث أبي ثعلبة الخشني عند ابن حبان والحاكم وغيرهما ، « الجن على ثلاثة أصناف صنف لهم الجنة يطيطون في الهواء وصنف حيات وعقارب وصنف يحلون ويضعنون » قال السهيلي هذا الأخير هم السعالى ، وعن وهب بن منبه أنهم أجناس خالصهم ريح (أى كالريح) لا يأكلون

(١) ومنه حديث أبي هريرة فيمن كان يسرق تمر الصدقة وإخبار النبي إياه بأنه شيطان وهو في البخاري منقطع ووصله النسائي والاسماعيلي وأبو نعيم . والطبراني معناه عن معاذ وقصة أخرى عن أبي أسيد والنسائي عن أبي بن كعب . وأما أثر أبي أيوب فعند الترمذي وقال حسن غريب والصواب أنه ليس في هذه الروايات كلها حديث صحيح ولذلك لم يزد النووي على ما نقله (عن النهاية شيئا منها) الطبعة الثانية )

ولا يشربون ولا يتوالدون ولا يموتون ومنهم من يأكلون الخ والحاصل أن اسم الجن والشياطين يطلق عند العرب على بعض الحشرات والحيوانات الضارة أو القبيحة وعلى ما يؤثر عن أهل الكتاب وغيرهم من العالم الروحي الغيبي الذي يوسوس للناس فيزين لهم الشر ، ويلبس بعضهم أحياناً فيصابون بالصرع أو الجنون ويتمثل للكهان وغيرهم ، ويراه الأنبياء وبعض الصالحين من باب الكرامة الخاصة ، والأكاذيب عن جميع الأمم في ذلك كثيرة ، والشبهات فيها غير قليلة ، ولكن قل المصدقون بهافي بلاد العالم والمدنية بعد هذا الشرح نقول إن للمفسرين قولين في تفسير ( كالذي استهوته الشياطين ) أشرنا إليهما في تفسير الاستهواء ( الأول ) أنه تشبيه لمن يرتد مشركاً بعد الإيمان بالمستهام الذي يضل في الغايات حيران لا يهتدى تاركاً رفاقه على الجادة يناوونه : اثنتا عد ، إلينا ، فلا يستجيب لهم لا بجذابه وراء ما تراهي له من الفيلان بغير عقل ولا بصيرة . وهذا التفسير مروي عن السدي وهو إحدى روايتين عن ابن عباس . قال السدي بعد بيان التشبيه : فذلك مثل من تبعكم بعد المعرفة لحمد ، ومحمد الذي يدعو إلى الطريق والطريق هو الاسلام . ومما جاء عن ابن عباس في هذه الرواية « ان القول تدعوه باسمه واسم أبيه وجده فيتبعها ويرى أنه في شيء فيصيح وقد ألقته في هلكة وربما أكلته ، أو تلقه في مضلة من الأرض يهلك فيها عطشا » ومن المفسرين من يرى أن هذا التشبيه ثبت للقول الذي نفاه الحديث الصحيح الذي أخذ به جمهور العلماء كما تقدم ، ومنهم من يرى أنه لا يفتضى إثباته لأن التشبيه قد بني على التعارف لأجل التأثير ، وقد أشار الزخشمي إلى ذلك بقوله : وهذا مبني على ما كانت ترعاه العرب وتتقدمه من أن الجن يستهوي الإنسان والفيلان تستولي عليه كقوله ( كالذي يتخبطه الشيطان من الناس ) اه وقد شنع عليه ابن المنير في هذا إذ جعله من إنكار الجن - وهو لا ينكرهم - ونسبه الآلوسي فقال : وليس هذا مبنيًا على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين انه وما هذا التشيع إلا من نمصب المذاهب ، ولولاه لما وقع أمثال هؤلاء الأذكاء في هذه الغياهب ، وقد علمت أنه لا دليل على كون ما كانت ترعاه العرب في الجاهلية من شياطين الجن ، وأن النبي (ص) كذبهم في دعوى القول ، وإن جمهور العلماء أخذوا بهذا التكذيب



ولم يؤولوه ، وأن من أوله بابتكار تقول الغيلان واضلالهم للناس مكذب للعرب في زعمها ذاك ، وإنما بنى التشبيه على ما قيل من استهواهم واضلالهم بتغولهم ، لا على مجرد وجودهم ، وإذا كان الاستهواء بتخيلات لاحقيقة لها يكون التشبيه أبلغ وأقوى ، وخلاصته أن من يتبع داعى الشك كالستهوى بما لا حقيقة من الأوهام الضارة الشيطانية ، التي تنسب إلى الأغوال الخيالية . ولا يقتضى ذلك إنكار الجن والشياطين ، وما كان الزمخشري ولا شيعته من المنكرين ، وإنما الجن من عالم الغيب ، لا نصدق من خبرهم إلا ما أثبتته الشرع ، أو ماهو في قوته من دليل الحس أو العقل ، ولم يثبت شرعا ولا عقلا ولا اختباراً أن شياطين الجن تأكل الناس ، ولا أنها تظهر لهم في الفياق والقفار ، كما كانت تزعم العرب وغير العرب في طور الجهل والخرافات .

وأما حديث خرافة فقد رواه الترمذى في جامعه وفي الشمائل من طريق أبى عقيل عبد الله بن عقيل الثقفى وأبو عقيل مختلف فيه وثقه أحمد وأبو داود وروى عن ابن معين أنه منكر الحديث ، والظاهر أنه قد ذكر على سبيل الحكاية ، فهو نحو مما نقله الكلبي عن العرب من أنه رجل من بنى عذرة أسرته الجن في الجاهلية فأقام فيهم زمناً ثم أعادوه إلى الانس فكان يحدث بما رأى فيهم من العجائب ، فصار الناس يقولون « حديث خرافة » لكل حديث مستملح يكذبونه . على أن ما عساه يثبت لبعض الأفراد على خلاف الأصل لا يتخذ دليلاً على صدق ما كذبه الحديث الصحيح من أخبار الأغوال ونحوها ، وهذا الحديث غير معارض لهذه الآية حتى على هذا القول في التشبيه ، لجواز أن يسمى ما كان يتراءى لهم بالشيطان لقبحه وضرره ، وإن كان كالسراب لا حقيقة له في نفسه ، أو يكون حيواناً منتزساً مثله الأوهام بأشكال مختلفة ، وراجع ما يقرب لك هذا في تفسير ( ولكن شبه لهم ) - ٤٧ ج ٦ تفسير -

فإن فرضنا وقوع التعارض على هذا القول نمنعه بترجيح ( القول الثانى ) عليه وهو أن الذى استهوته الشياطين في الأرض هو الذى أضلته بوسوستها ، وحملته على اتباع هواه فاتخذ دينه لعباً ولهواً ، وغرته الحياة الدنيا فأثرها على الآخرة لا نكاره إياها أو عدم إيمانه بوعده الله ووعيده فيها وهذا فى معنى الرواية الأخرى عن ابن عباس قال : هو الرجل الذى لا يستجيب لهدى الله وهو رجل أطاع الشيطان وعمل فى الأرض بالمعصية

وجار عن الحق وضل عنه. إلا أن في هذه الرواية أن أصحاب المستهوى الذين يدعونهم إلى الهدى، هم الضالين المتبعين للهوى، وإنما يصحب الانسان أمثاله، فالمراد يدعونهم إلى ما يزعمون أنه هدى كما هو شأن كل داع إلى ضلالة، فكلمة الهدى ذكرت بطريق الحكاية أو المراد بها الطريق البجادة، وقد روى أبو الشيخ عن مجاهد قال في قراءة ابن مسعود ( يدعونهم إلى الهدى بينا ) قال الهدى الطريق أنه بين . والكلام بعدها رد من الله تعالى لهذا الزعم، ومعناه أن الهدى صراط الله المستقيم لا ما هم عليه من طرق الوهم . وأنكر ابن جرير هذه الرواية، بناء على أن الجملة لم ترد على سبيل الحكاية، وإنما هي من كلام الله تعالى، والله تعالى لا يسمى الضلالة هدى، ومواء أصبح ما أنكره ابن جرير أم لا، فإن المعنى الثانى لا يتوقف عليه، بل يصح أن يقال إن ذلك الذى استهوته الشياطين بوسوستها - حال كونه حيران - له أصحاب يدعونهم إلى الهدى والخروج من ذلك الضلال، تتنازعه وسوسة شياطينه، ودعوة أصحابه، فلا يستطيع التفلسف من الأولى فيكون من المهتدين، ولا البت برد الأخرى فيكون من الأخسرين، بل يظل هائماً في حيرته، مضطرباً في أمره، وإنما جعل دعاة الهدى أصحاباً له، باعتبار ما كانوا عليه قبل إضلال الشياطين له، ومثل هذا لا يستقر على حال من القلق . والتشبيه يدل بهذا التوجيه على أن المرتد عن الاسلام لا يمكن أن يعود مطمئناً بالشرك، ووجه الاستفهام الانكارى فى أول الآية على هذا الوجه: أيعقل أن يختار هذه الحال السوء التى لا بد منها لمن يرتد عن الايمان، وهى أسوأ حال يمكن أن يكون عليها الانسان ؟

﴿ قل إن هدى الله هو الهدى ﴾ أعاد الأمر من القول هنا كما أعاده فيما تقدم قريباً بمعنى ما هنا من التبرؤ من الشرك والضلالة، والاعتصام بما أنزل الله من الهداية، وهو قوله (٥٦) قل إني نهيت - إلى قوله - قل لا أتبع أهواءكم ( الخ وفى ذلك ما فيه من العناية بكل من البراءة والاعتصام فى النهى والأمر، ويعبرون عنهما بالتخلي والتخلي . أى قل إن هدى الله الذى أنزل به آياته، وأقام عليه حججه وبيئاته، هو الهدى الحق الذى لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لا ما تدعون اليه من أهوائكم، اتباعاً لما أقيم عليه آباءكم، وهذا الهدى المعقول هو الذى دعينا اليه ( تفسير القرآن الحكيم ) . ﴿ ٣٤ ﴾ ( الجزء السابع )



فأجبنا ، وأمرنا به فاطعنا ، ﴿ وأمرنا لنسلم لرب العالمين ﴾ فأسألهما واللام في « لنسلم » فيها وجهان ( أحدهما ) أنها للتعليل والتقدير ، وأمرنا بهذا الهدى لأجل أن نسلم قلوبنا ونوجهها لرب العالمين وحده بالاذعان والخضوع لدينه والاختلاص في عبادته ، إذ لا يستحق العبادة من العباد إلا ربهم الذي خلقهم وغذاهم بنعمه ( وثانيهما ) أنها للمصدرية أي وأمرنا بأن نسلم لله رب العالمين . وقد روى القول بتأويل الفعل بالمصدر هنا وفي مثل « يريد الله ليبين لكم - ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج » الخ عن الخليل وسيبويه ومن تابعهما . وصرح الكسائي والقراء بأن اللام تكون حرفاً مصدر يابعد الفعل من الأمر والارادة خاصة . وهذا الوجه أوجه وأظهر ﴿ وأن اقيموا الصلاة واتقوه ﴾ أي أمرنا بأن نسلم لرب العالمين ، وبأن اقيموا واتقوه ، أي قيل لنا ذلك ، وقدر بعضهم : أمرنا بالاسلام وإقامة الصلاة والتقوى ، وإقامة الصلاة الاتيان بها على الوجه الذي شرعت لأجله وهو كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتزكي النفس بمناجاة الله وذكره « ولذكر الله أكبر » ولم يكن شرع عند نزول السورة زكاة ولا صيام ولا حج ، والتقوى اتقاء ما يترتب على مخالفة دين الله وشرعه وتنكب سننه في خلقه من ضرر وفساد ، فهذا أوسع معنى من تفسيرها بامتنال الأمر واجتناب النهي ﴿ وهو الذي إليه تحشرون ﴾ أي تجمعون وتساقون إلى لقائه يوم القيامة دون غيره فيحاسبكم على أعمالكم ويجازيكم عليها . وإذا كان الحشر إليه وحده والجزاء بيده وحده ، فمن الجنون أن يعبد غيره ويدعى ، أو يخاف أو يرجى . ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ﴾ أي خلقهما بالأمر الثابت المتحقق وهو آياته القائمة بالسنن المطردة ، والمشملة على الحكمة البالغة الدالة على وجوده وصفاته الكاملة ، فلم يخلقهما باطلا ولا عبثاً ، فإذا لا يترك الناس سدى ، بل يحزى كل نفس بما تسعى ﴿ ويوم يقول كن فيكون قوله الحق ﴾ أي وقوله هو الحق يوم يقول للشيء كن فيكون وهو وقت الإيجاد والتكوين ، فلا مرد لأمره التكويني ولا تخلف ، فكذلك يجب الاسلام والخضوع لأمره التكويني بلا حرج في النفس ولا تكلف ، لأن الأمر حق ، والخلق حق ( ألا له الخلق والأمر )

﴿وله الملك يوم ينفخ في الصور﴾ ويبعث من في القبور ، فإذا كان لغيره ملك ما في الدنيا بمقتضى سننه المقدرة ، وشريعته المقررة ، فلا تملك يومئذ نفس ما مهما تكن مكرمة ، لنفس ما مهما تكن قريية أو مقربة ، شيئاً ما من خير أو شر ، أو شئع أو ضر ، وإنما الأمر يومئذ لله وحده . فكيف يدعو من هداه إلى هذه الحقائق غيره من دونه فيرد على عقبه ، ويرجع إلى شر حاله ، والصور في اللغة القرن واستشهد له في اللسان بقول الراجر :

لقد نطحناهم غداة الجمين نطحا شديداً لا كنهطح الصورين  
وقد ثقب الناس قرون الوعول والظباء وغيرها فجعلوا منها أبواقا ينفخون فيها  
فيكون لها صوت شديد يدعى به الناس إلى الاجتماع ، ويعزفون به كغيره من آلات السماع وقد ورد ذكره في سفر الأيام الأول من كتب العهد العتيق قال ( ٥ : ٢٨ ) فكان جميع اسرائيل يصعدون تابوت عهد الرب بهتاف وبصوت الأصوار والأبواق والصنوج يصوتون بالرباب والعيذان ) وقال بعض المفسرين إن الصور جمع صورة كبسر وبسرة وصوف وصوفة وقيل في سور المدينة أيضا أنه جمع سورة ونقلوا هذا التفسير عن أبي عبيدة من رواية اللغة وقد رده جمهور المفسرين بأنه لا يظهر معناه في قوله تعالى ( ٣٦ : ٦٥ ) ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله ) وهذه هي النفخة الأولى ولا يظهر معنى لكونها في صور المخلوقات وإنما يظهر ذلك في النفخة الأخرى التي يبعث الله بها العباد وهي قوله في تنمة الآية ( ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون ) وبأنه مخالف لما ورد في الأخبار والآثار من تفسيره بالقرن والبوق أو بما يشبههما ، وفي بعض الآثار الاسرائيلية أنه مستقر أرواح الخلق فإذا نفخ فيه نفخة البعث تصيب النفخة تلك الأرواح فتذهب إلى أجسادها بعد أن يكون الله قد أعادها كما بدأها ورده اللغويون أيضا بأن القيس في كلام العرب أن ما كان على وزن فعلة بضم الفاء يجمع على فعل بضم الفاء وفتح السين كغرفة وغرف وصورة وصور ، وقد أجمع القراء على فتح الواو في قوله تعالى ( وصوركم فأحسن صوركم ) وأما ما جاء من جمعه بضم فسكون كبسر وصوف فهو خاص بما سبق استعمال الجمع فيه على استعمال الواحد ، وروى الأزهرى هذا الرد بسنده عن أبي الهيثم ويراجع في مادتي سور

وصور من لسان العرب فقد أطلال الكلام في المسألة فيهما  
وأما الأخبار المرفوعة في الصور فقد أخرجها أصحاب السنن والتفسير المأثور  
وغيرهم بأسانيد لم يصح منها شيء على شرط الشيخين ولذلك لم يخرجها منها شيئاً وأقواها  
مارواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وغيرهم وصححه الحاكم من حديث  
عبد الله بن عمر قال : سئل النبي (ص) عن الصور فقال «هو قرن ينفخ فيه» وروى  
عن ابن مسعود أنه قال الصور كهيئة القرن ينفخ فيه وورد في روايات يقوى بعضها بعضاً  
وصحح بعضها الحاكم أن الملك الموكل بالصور مستعد للنفخ فيه ينتظر متى يؤمر، وفي  
بعضها أنه وكل به ملكان وورد في وصف ملك الصور وفي صفة الصور والنفخ  
وتأثيره وما يتعلق به وما يكون يومئذ روايات منكورة بعضها مأخوذة من الأسرائيليات  
عن كعب الأخبار ووهب بن منبه وبعضها ملفق من أخبار كثيرة وممزوج بالآيات  
الواردة في قيام الساعة كحديث أبي هريرة الطويل الذي رواه عنه الطبراني من  
طريق إسماعيل بن رافع قاضي المدينة ، وقد ذكر منه ابن كثير ما يملأ عدة صفحات  
وذكر أنه غريب جداً وأن إسماعيل تفرد به وأنه اختلف عليه في إسناده على وجوه  
كثيرة وذكر الخلاف في توثيق إسماعيل وتضعيفه ومنه أنه نص على نكارة حديثه  
غير واحد من الأئمة كأحمد وأبي حاتم ومنهم من قال إنه متروك وسنعود إلى الكلام  
على الصور وحكمة النفخ فيه في تفسير سورتي الأنبياء والزمر إن أحيانا الله تعالى

﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾ فسر ابن عباس الغيب والشهادة هنا  
بالسر والعلانية وقال الحسن : الشهادة ما قد رأيتم خلقه والغيب ما غاب عنكم مما  
لم تروه . وتقدم القول في علم الغيب في موضعين من تفسير هذه السورة مفصلاً تفصيلاً  
والمعنى أن الذي خلق الخلق بالحق والذي قوله الحق في التكوين والتكليف والذي  
له الملك وحده يوم ينفخ في الصور ويحشر الخلق هو عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم  
الذي يضع كل شيء في موضعه وهو الخبير بدقائق الأمور وخفاياها فلا يشذ عن  
علمه وحكمته شيء منها فلا يليق بعامل أن يدعو غيره ولو بقصد التوسل والتقريب إليه  
زلفي (فلا تدعو مع الله أحداً \* بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) ففي  
هذا التذييل تقرير لمضمون الآية وفذاسكة للسياق الوارد في إنكار دعاء غير الله تعالى

(٧٥) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزرَ اتَّخِذْ أَصْنَامًا آلِهَةً ؟ إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَالٍّ مُبِينٍ (٧٦) وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيْسَكُونَ مِنَ الْمُؤَقِنِينَ (٧٧) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى (\*) كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٨) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٩) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ . فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوْمُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٨٠) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ .

بدأ الله سبحانه هذه السورة بعد حمد نفسه ببيان أصول الدين ومحااجة المشركين فبين استحقاقه للعبادة وحده وإشراكهم به وتكذيبهم بالآيات التي أيد بها رسوله ورد ما لهم من الشبهة على الرسالة ثم لقن رسوله طوائف من الآيات البينات في إثبات التوحيد والرسالة والبعث مبدوءة بقوله له ( قل . قل ) ثم أمره في هذه الآيات بالتذكير بدعوة أبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام إلى مثل مادعا إليه من التوحيد وتضليل عبدة الأصنام وما أراه الله من ملكوت السموات والأرض وما استنبطه هو منه من آيات التوحيد وبطلان الشرك وإقامة الحججة على أهله، تأييداً لمصدق دعوته في سلاله ولده إسماعيل عليهم الصلاة والسلام ولإبراهيم المسكينة العالمين بإجلال الأمة العربية كما أن اليهود والنصارى متفقون على إجلاله . وأما تقدم تفسير الآية مقدمة في أصل إبراهيم ومسألة كفر أبيه آزر وحكمة الله تعالى فيما قصه عنه فنقول .

(\*) رسمت رأى في المصحف الامام راء وهمزة بصورة الألف الشدودة هكذا رأ - وحذفت الألف المنقلبة عن الياء في الرسم تبعاً لحذفها في النطق لالتقاء الساكنين

﴿ مقدمة في أصل إبراهيم عليه الصلاة والسلام ومسألة كفر أبيه ﴾

( إبراهيم ) هو الاسم العلم الخليل الرحمن ، أبي الأنبياء الأكبر من بعد نوح عليهم الصلاة والسلام ، ويؤخذ من سفر التكوين - وهو السفر الأول من أسفار العهد العتيق - إنه العاشر من أولاد سام بن نوح وأنه ولد في (أور الكلدانيين) وهي بلدة من بلاد الكلدان. و«أور» بضم الهمزة وسكون الواو ومعناها في الكلدانية النور أو النار كما قالوا . قيل هي البلدة المعروفة الآن باسم (أورفا) في ولاية حلب كما رجح بعض المؤرخين وقيل غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق - بين النهرين - وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءة أسماؤها بكلمة (أور) واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف إليه ، وأشهرها (أور شليم) لمدينة القدس قالوا إن معناها ملك السلام أو إرث السلام فشليم بالعبرية هي السلام بالعربية . وفي بعض التواريخ العربية أنه من قرية اسمها (كوئي) من سواد الكوفة . وكان اسم إبراهيم (أبرام) بفتح الهمزة وقالوا إن معناه (أبو العلاء) فهو مركب من كلمة أب العربية السامية مضافة إلى ما بعدها . وفي سفر التكوين أن الله تعالى ظهر له في سن التاسعة والتسعين من عمره وكله وجدد عهده له بأن يكثر نسله ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكا أبديا وسماه لذريته (إبراهيم) بدل (أبرام) وقالوا إن معنى إبراهيم (أبو الجمهور) العظيم أي أبو الأمة . وهو بمعنى تبشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من اسماعيل ومن إسحاق عليهم الصلاة والسلام ، ولا ينافي ذلك كسر همزته فقد علم أن أصاها الفتح وأن إِب المسكورة في إبراهيم هي أب المفتوحة في أبرام . فالجزء الأول منه عربي والثاني كلداني أو من لغة أخرى من فروع السامية أخوات العربية التي هي أعظمها وأوسعها حتى جعلها بعض علماء اللغات هي الأصل والأم لسائر تلك الفروع السامية كالعبرية والسريانية. وذكر رواية العربية في هذا الاسم سبع لغات عن العرب وهي إبراهيم وإبراهيم وإبراهوم وإبراهم مثلثة الهاء وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف . وصرح بعضهم بأنه سرياني الأصل ثم نقل وبعضهم بأن معناه أب راحم أو رحيم ، وعلى هذا يكون جزاءه عربيين بقلب حائه هاء كما يقلبها جميع الأعاجم الذين

لا ينطفون بالخاء المهملة كالافرنج وتركيه مزجى . وفي القاموس المحيط كغيره «أن تصغيره برية أو أبيره وبريهيم» قال شارحه عند الأول : قال شيخنا وكأنهم جعلوه عربيا وتصرفوا فيه بالتصغير والا فالاعجمية لا يدخلها شيء من التصريف بالسكية .

وقد ثبت عند علماء العاديات والآثار القديمة أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان ومصر وغلبت لغتهم فيهما ، وصرح بعضهم بأن الملك حمورابي الذي كان معاصرا لابراهيم عليه الصلاة والسلام عربي . وحمورابي هذا هو ملكي صادق ملك البر والسلام ووصف في العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي وذكر فيه انه بارك ابراهيم وان ابراهيم أعطاه العشر من كل شيء . ومن المعروف في كتب الحديث والتاريخ العربي أن ابراهيم أسكن ابنه اسماعيل مع أمه هاجر المصرية عليهم السلام في الوادي الذي بنيت فيه مكة بعد ذلك وأن الله تعالى سخر لها جماعة من جرحهم سكنوا معها هنالك وأن ابراهيم عليه الصلاة والسلام كان يزورها وانه هو وولده اسماعيل بنيا بيت الله المحرم ونشرا دين الاسلام في البلاد العربية . فيظهر من ذلك أن العربية القديمة هي لغة ابراهيم وهاجر ولغة حمورابي وقومه ولغة قدماء المصريين أو اللغة الغالبة في ذينك القطرين ، وأنها على ما كان فيها من الدخيل الكلداني والمصري كانت قريبة جداً من العربية الجهرمية ولذلك كان الذين ساكنوا هاجر من جرحهم يفهمون منها وتفهم منهم . وقد ثبت في صحيح البخاري أن ابراهيم زار اسماعيل مرة فلم يجده وتكلم مع امرأته الجهرمية ولم تعجبه ثم زاره مرة أخرى فلم يجده وكانت عنده امرأة أخرى فتكلم معها فأعجبته . وقد ورد أيضا أن لغة اسماعيل كانت أفصح من لغة جرحهم فهي أم اللغة المصرية التي فاقت بفصاحتها وبلاغتها سائر اللغات أو اللهجات العربية ، ثم ارتقت في عهد قريش من ذريته بما كانوا يقيمونه لها من أسواق المفارقة في موسم الحج ثم كملت بلاغتها وفصاحتها بنزول القرآن المجيد المعجز للخالق بها وأما أبو ابراهيم فقد سماه الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات (آزر) وفي سفر التكوين أن اسمه (تارح) بفتح وحاء مهملة وقالوا ان معناه (متكاسل) ومن الغريب أن نرى أكثر المفسرين والمؤرخين واللغويين منا يقولون ان اسمه تارخ بالخاء المعجمة أو المهملة وان آزر لقبه أو اسم أخيه أو أبيه أو صمنه ، ونقل عن الزجاج



والفراء انه ليس بين النسابين والمؤرخين اختلاف في كون اسمه تاريخ أو تارح . ولا نعرف  
لهذه الاقوال أصلاً مرفوعاً إلى النبي (ص) ولا منقولاً عن العرب الأولين ، وإنما  
هو منقول فيما يظهر عن دخل في الاسلام من أهل الكتاب كوهب بن منبه وكعب  
الاحبار اللذين أدخلوا على المسلمين كثيراً من الاسرائيليات فتلقوها القبول على علاقتها  
وعن مقاتل بن سليمان المجروح بالكذب الذي قال ابن حبان فيه كان يأخذ من اليهود  
والنصارى من علم القرآن الذي يوافق كتبهم - ففي التفسير المأثور عن مجاهد قال :  
آزر لم يكن يابيه ولكنه اسم صنم - وعن السدي اسم أبيه تارح واسم الصنم آزر -  
وعن ابن عباس في إحدى الروايتين عنه قال : آزر الصنم وأبو إبراهيم اسمه يازر ، وفي الأخرى  
ان أبا إبراهيم لم يكن اسمه آزر وإنما اسمه تارح رواهما عنه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ -  
وعن ابن جرير أن اسمه تيرح . وجزم الضحاك بأن اسمه آزر واعتمده ابن جرير  
وروى عن الحسن أيضاً . وقال البخاري في التاريخ الكبير : إبراهيم بن آزر وهو في  
التوراة تارح والله سماه آزر وإن كان عند النسابين والمؤرخين اسمه تاريخ ليعرف بذلك . اهـ  
فقد اعتمد أن آزر هو اسمه عند الله أي في كتابه ، فان أمكن الجمع بين القولين فيها  
وإلا ردونا قول المؤرخين وسفر التكوين لأنه ليس حجة عندنا حتى نعتد بالتعارض  
بينه وبين ظواهر القرآن بل القرآن هو المهيمن على ما قبله نصدق ما صدقه ونكذب  
ما كذبه ونلزم الوقف فيما سكنت عنه حتى يدل عليه دليل صحيح . وأضعف ما قالوه في  
الجمع بين القولين أن آزر اسم عمه بناء على أن العرب تسمى العم أبا مجازاً وهذه الدعوى  
لا تصح على إطلاقها وإنما يصح ذلك حيث توجد قرينة يعلم منها المراد ولا قرينة هنا  
ولا في سائر الآيات التي ذكر فيها من غير تسمية ، ويليه في الضعف قول بعضهم  
انه كان خادم الصنم المسمى بآزر فأطلق عليه من باب حذف المضاف وإقامة  
المضاف إليه مكانه . وأقواه ان له اسمين أحدهما علم والآخر لقب . والظاهر حينئذ  
أن يكون تارح هو اللقب لأن معناه المتكاسل وهو لقب تبسح قاما يطلقه أحد ابنيهما  
على ولده وإنما يطلق مثله على المرء بعد ظهور معناه فيه أو رميه به ، إلا أن يصح  
ما زعمه من عكس فجعل آزر هو اللقب بناء على أن معناه في لغتهم الخطيء أو المعوج  
أو الأعوج أو الأعرج - ولعله تحريف عما قبله - وقيل إنه الشيخ الهرم بالخوازمية

بعد كتابة ما تقدم راجعت ( روح المعاني ) للآلوسي والتفسير الكبير  
( مفاتيح الغيب ) للرازي فأحييت أن أنقل عنهما ما يأتي

قال الآلوسي: وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو  
فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لكثرة في الأعلام الأعجمية ، وقيل الأولى  
أن يقال إنه غلب عليه فألحق بالعلم وبعضهم يجعله نعمتا مشتقا من الازر بمعنى القوة  
أو الوزر بمعنى الائم ، ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لأنه على وزن أفعّل  
وقال الرازي بعد أن ذكر قول الزجاج باتفاق علماء النسب على أن اسم أبي  
إبراهيم تارح : ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب خطأ  
وليس بصواب . ثم ذكر أن للعلماء ههنا مقامين أحدهما رد الاستدلال بإجماع النسابين  
على أن اسمه كان تارح قال : لأن ذلك الإجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضاً وبالآخرة  
يرجع ذلك الإجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وأمثالهما  
ور بما تعلقوا بما يحدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح  
القرآن اه وقد بينا لك ماخذ وانه لا إجماع في المسألة ، ثم ذكر المقام الثاني وهو  
تسليم قولهم والجمع بينه وبين نص القرآن بما نقلناه عنهم آنما و بينا قويه من ضعيفه  
ومن الناس من استدلل على أن آزر لم يكن والد إبراهيم (ص) بل عمه بالجزم  
بأن آباء الانبياء كافة أوتبيننا خاصة لم يكونوا كفاراً وبأن إبراهيم خادب آزر بالغاظة  
والجفاء ولا يجوز ذلك من الانبياء . وقد عزا الرازي هذا القول إلى الشيعة وأطال  
في بيانه واختصر في بيان ( زعم أصحابه ) أي الاشاعرة أو أهل السنة كافة . ان آزر كان  
والد إبراهيم وكان كافراً وفي ردهم قول الشيعة . وقال الآلوسي : والذي عول عليه  
الجم الغفير من أهل السنة أن آزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس في  
آباء النبي (ص) كافراً أصلاً لقوله عليه الصلاة والسلام « لم أزل أنقل من أصلاب  
الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » والمشركون نجس ، وتخصيص الطهارة بالطهارة من  
السفاح لا دليل له يعول عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقد أنقوا  
في هذا المطالب الرسائل واستدلوا له بما استدلوا . والقول بأن ذلك قول الشيعة كما  
ادعاه الامام الرازي ناشئ من قلة التتبع . رأيت كثيراً من هؤلاء على أن آزر اسم لعم إبراهيم



عليه السلام وجاء إطلاق الأب على الجد في قوله تعالى ( أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيته ما تعبدون من بعدي ؟ قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ) وفيه إطلاق الأب على الجد أيضاً . وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال : الخال والد والعم والد وتلا هذه الآية

ثم ذكر السيد الألوسي آثاراً استدلوأها على ما ذكر أخذها فيما يظهر من بعض رسائل السيوطي التي ألفها في نجاة الأبوين الشرعيين وجمع فيها الذرة وأذن الجرة - كما يقال - ورجح الآثار الواهية والمنكرة على الأحاديث الصحيحة ، المؤيدة بالآيات الصريحة ، وهي التي أشار إليها الألوسي بقوله : وألقوا في هذا المطلب الرسائل الخ واعتمد عليها فيما ادعى أنه هو الذي عول عليه أهل السنة . ومن الغريب وقوع هذه الهفوة من مثل هذا النقاد ، وإنما أوقعه فيها هوى صادفته في الفؤاد ، وهو الميل إلى ما يدل على نجاة جميع أولئك الآباء والأجداد ، الذين أنجبوا أفضل الأبناء والأحفاد ، محمد وإبراهيم الخليلين عليهما وعلى آلهما أفضل الصلاة والسلام ، فإن من حبهما وهو من آيات الإيمان بهما ، أن يحب المؤمن نجاة أصولهما ، ولكن إذا ثبت أن بعضهم أصر على السكوت ، وقضت حكمة الله أن يبينه لنا في محكم الذكر ، وأن يطالع رسوله على عاقبته في النار ، فيخبر أمته به لكمال التوحيد والاعتبار ، أفيكون مقتضى حب الله ورسوله هو الإيمان بذلك وبيانه كما بيناه ؟ أم يكون حبهما تحريفه وتأويله مبالغة في تعظيم نسب الرسل واستعظاما لهلاك أقرب الناس منهم نسباً مع كرامتهم عند الله ؟ وتأثراً بأقوال أهل الملل الذين جماعوا نجاة الخلق وسعادتهم في الآخرة نجاه أنبيائهم وتأثيرهم الشخصي عند الله لا باتباعهم والاهتداء بما جاؤا به من أصول الإيمان وفضائل الأعمال ( ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين )

نعم ان مما يصدع الفؤاد ، ويكاد يفتت أصلب الجاد ، أن يرى المؤمن والد خليل الرحمن قد أثبت عليه في كتاب الله تعالى عبادة الأوثان ، وأطلع الله تعالى رسوله على أن ماله أن يمسح حيواناً منتناً ويلقى في سعيير النيران ، كما روى البخاري في كتاب أحاديث الانبياء وكتاب التفسير من صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « يلقي إبراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر

قترة وغبرة فيقول له ابراهيم ألم أقل لك « لاتعصني » فيقول أبود فالיום لأعصيك، فيقول ابراهيم : يارب إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون فأى خزى أخزى من أبى الأبعد ؟ فيقول الله تعالى « إني حرمت الجنة على الكافرين » ثم يقال يا ابراهيم أنظر ما تحت رجليلك ؟ فينظر فإذا هو بذبح متلطح فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار » قال الحافظ ابن حجر في شرحه : وفي رواية ابراهيم بن طهمان : فيؤخذ منه فيقول يا ابراهيم أين أبوك ؟ قال أنت أخذته منى ، قال انظر أسفل ، فينظر فإذا ذبح يتمرغ في نثنه . وفي رواية أيوب : فيمسح الله بأباه ضبعاً فيأخذ بأنفه ( أى يأخذ ابراهيم أنفه بأصابعه كراهة لرائحة نثنه ) فيقول : يا عبدى أبوك هو ؟ فيقول لا وعزتك . وفي حديث سعيد فيجول في صورة قبيحة وريح منتنة في صورة ضبعان . زاد ابن المنذر من هذا الوجه . فإذا رآه كذا تبرأ منه : وقال لست أبى . والذبح بكسر الذال المعجمة بعدها تحتانية ساكنة ثم خاء معجمة ذكر الضباع ولا يقال ذبح إلا إذا كان كثير الشعر . والضبعان لغة في الضبع اهـ

أقول الضبعان بالكسر ذكر الضباع وهو مفرد ، والضبع بضم الباء وسكونها هى الأنثى فلا يقال ضبعة وقال ابن الأنبارى يطلق على الذكر والأنثى . وهو وحش خبيث الرائحة فناسب ذلك خبيث الشرك .

وقال الحافظ : قيل الحكمة في مسخه لتنفّر نفس ابراهيم منه ولئلا يبقى في النار على صورته فيكون غضاضة على ابراهيم . وقيل الحكمة في مسخه ضبعاً أن الضبع من أحق الحيوان وآزر كان من أحق البشر لأنه بعد أن ظهر له من ولده ما ظهر من الآيات البينات أصر على الكفر حتى مات الخ

ثم ذكر الحافظ أن الاسماعيلي استشكل متن هذا الحديث من أصله وطعن في صحته من جهة أن ابراهيم علم أن الله لا يخاف الميعاد فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيًا مع علمه بذلك ؟ قال الحافظ : وقال غيره هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى ( وما كان استغفار ابراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه ) وأجاب عن الثانى بأن أهل التفسير اختلفوا في الوقت الذى تبرأ فيه ابراهيم من أبيه فقليل كان ذلك في الحياة الدنيا لمهمات آزر مشركا وذكر أن الطبري

رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها : استغفر له ما كان حياً فلما مات أمسك . وقيل إنما تبرأ منه يوم القيامة لما يئس منه حين مسخ على ما صرح به في رواية ابن المنذر التي أشرت إليها . وهذا الذي أخرجه الطبري أيضاً من طريق عبد الملك ابن أبي سليمان سمعت سعيد بن جبير يقول إن إبراهيم يقول يوم القيامة : رب والدي رب والدي ! فإذا كان الثالثة أخذ بيده فيلتمت إليه وهو ضبعان فيتبرأ منه ... (ثم قال الحافظ) ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه لما مات مشركاً فترك الاستغفار له لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقه فسأل فيه فلما رآه مسخ يئس منه حينئذ فتبرأ منه تبرأ أبدياً . وقيل إن إبراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع إبراهيم على ذلك ويكون تبرئته منه بعد الحال التي وقعت منه في الحديث اه وفيه التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي وهو كثير في أخبار القيامة ثم نقل الحافظ عن الكرماني إيراداً بمعنى إشكال الاسماعيلي موضعاً والجواب عنه من وجهين : أحدهما أنه إذا مسخ وألقي في النار لم تبقى الصورة التي هي سبب الخزي فهو عمل بالوعد والوعيد معاً ، وثانيهما أن الوعد كان مشروطاً بالإيمان وإنما استغفر له وفاء بما وعده فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه

وأقول : إن ما في الحديث من أن الله تعالى وعد إبراهيم صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بأن لا يخزيه يوم القيامة يشير إلى دعائه الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة الشعراء ومنه (٣٦: ٨٦) واغفر لأبي إنه كان من الضالين ٨٧ ولا تخزني يوم يبعثون ٨٨ يوم لا ينفع مال ولا بنون ٨٩ إلا من أتى الله بقلب سليم ) وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه إلا من الحديث فهو يدل على أن الله تعالى أوحى إليه بأنه استجاب له هذا الدعاء بشرطه المعلوم من الدين بالضرورة وهو أن الله تعالى لا يغفر لمن يشرك به . وتأمل قوله تعالى في خاتمة الدعاء ( يوم لا ينفع مال ولا بنون \* إلا من أتى الله بقلب سليم ) فهو من دقائق الرقائق

وأما استدلال الآلوسي تبعاً لغيره بحديث « لم أزل أقبل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » على إيمان آباء النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من عبد الله ( أولهم ) - إلى آدم عليه السلام فهو معارضة لظاهر القرآن والأحاديث الصحيحة

بحديث واه رواه أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عباس بلفظ « لم يلتق أبوى في سفاح لم يزل الله عز وجل ينقلني من أصلاب طيبة إلى أرحام طاهرة صافيا مهذبا لا تشعب شعبتان إلا كنت في خيرها » هكذا في نسخة الدلائل التي بأيدينا وذكره السيوطي عنه بلفظ « من الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة » بالتعريف ولا نعرفه باللفظ الذي ذكره الآلوسي عن أحد من المحدثين وإنما يذكره بهذا اللفظ من لا يتحرون نقل الأحاديث بضبط مخرجها بل يتساهلون بنقلها حيث وجدوها ككثيرة من المفسرين والمتكلمين. وقد سبق الفخر الرازي الآلوسي إلى ذكره بهذا اللفظ من غير عزو ولا ذكر لاسم الصحابي الذي رفعه كعادته . واللفظ المروى لا معنى له إلا كون آبائه (ص) ولدوا من نكاح لا من سفاح وهو معنى صحيح وردت فيه أحاديث أخرى . ولو فرضنا أنه روى باللفظ الذي ذكرناه لاحتمل هذا المعنى أيضا وكان حملة عليه جمعا بينه وبين القرآن والأحاديث الصحيحة أولى من جعله أصلا وإرجاعها إليه بالتأويل والتكلف . والذي خرجناه إنما جعله في دلائل طهارة نسبة لا إيمان أصوله وما ذكر السيوطي من الدلائل في معنى هذه المسألة قوله تعالى ( وتقلبك في الساجدين ) لقول بعضهم إن معناه في أصلاب الطاهرين أي المؤمنين وروى أبو نعيم أنهم الأنبياء ، ويبطل ذلك ما ذكرناه من المعارضة وقوله تعالى قبل الآية ( الذي يراك حين تقوم ) أي ويرى تقلبك في الساجدين فهو لا يحتمل الماضي وإنما معناه كما قال ابن عباس وغيره : الذي يراك حين تقوم في الصلاة ويرى تقلبك في المصلين أي معهم وبينهم . وما روى عنه من أن المعنى تقلبه من صلب نبي إلى صلب نبي حتى أخرجه نبيا - لا يصح سنداً ولا متناً ولا لغة . وتفصيل ذلك سيأتي في محله

وأما الأحاديث الصحيحة المعارضة لحديث أبي نعيم التي أشرنا إليها في سياق الكلام غير حديث البخاري في مسخ آزر فأهمها ما ورد في أبوى الرسول الطاهرين صلى الله عليه وآله وسلم فقد روى مسلم في صحيحه من حديث أنس بن ثابت أن رجلا قال يا رسول الله أين أبي ؟ قال « في النار » قال فلما قفما الرجل دعاه فقال « إن أبي وأباك في النار » قال النووي في شرحه : فيه أن من مات على الكفر فهو في النار ولا تنفعه قرابة المقرين ، وفيه أن من مات في الفترة على ما كانت عليه

العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار ، وليس هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وقوله (ص) « إن أبي وأباك في النار » هو من حسن العشرة للتسلية بالاشتراك في المصيب ومعنى « قفا » ولي قفاه منصرفا اه وورد حديث مثله في أمه (ص) أخرجه الامام أحمد وروى مسلم أيضا من طريق مروان بن معاوية عن زيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) « استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي » ورواه من طريق محمد بن عبيد بن لفظ : « زار النبي (ص) قبر أمه فبكى وأبكى من حوله فقال (ص) استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت » وذكر النووي أن هذه الرواية وجدت في نسخ المغاربة دون المشاركة ولكنها توجد في كثير من الأصول في آخر كتاب الجنائز ويضرب عليها وربما كتبت في الحاشية . وذكر أن الحديث رواه من هذه الطريق أبو داود والنسائي وابن ماجه ورجاله عندهم كلهم ثقات قال فهو حديث صحيح بلا شك .

وقال النووي في شرح الحديث : فيه جواز زيارة المشركين في الحياة وقبورهم بعد الوفاة لأنه إذا جازت زيارتهم بعد الوفاة ففي الحياة أولى ، وقد قال تعالى ( وصاحبهما في الدنيا معروفا ) وفيه النهي عن الاستغفار للكفار . قال القاضي عياض رحمه الله : سبب زيارته (ص) قبرها أنه قصد الموعظة والذكرى بمشاهدة قبرها ، ويؤيد قوله (ص) في آخر الحديث « فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت » انتهى فهذا كلام أهل السنة وقد ورد في التفسير المأثور عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما من عدة طرق ان قوله تعالى في سورة التوبة ( ٩ : ١١٤ ) ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربي من بعده ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم ١١٥ وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم ) نزلت في هذه الواقعة . ولكن روى الشيخان وغيرهما أنها نزلت لما عرض النبي (ص) على أبي طالب عند موته أن يقول لا إله إلا الله ليحاج لها أو يجادل عنه أو يشفع له بها وكان عنده أبو جهل فجعل يقول له أترغب

(الانعام : س ٦) إنكار السيوطي لبعض الأحاديث الصحيحة وتفصيله من بعض ٥٤٣

عن ملة عبد المطلب ؟ فقال آخر ما كلمهم إنه على ملة عبد المطلب وأبي أن يقولها فحينئذ قال النبي (ص) «والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك» فأزل الله ( ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ) الخ وأنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله (ص) (٥٦: ٢٨) إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) قيل في تفسير « من أحببت » من أحببت هدايته . وقيل من أحببته بقرابة ونحوها.

قال الحافظ عند شرح هذا الحديث من كتاب التفسير في البخاري حين ذكره في تفسير سورة القصص: وفيه إشكال لأن وفاة أبي طالب كانت بمكة قبل الهجرة اتفاقاً وقد ثبت أن النبي (ص) أتى قبر أمه لما اعتمر فاستأذن ربه أن يستغفر لها فنزلت هذه الآية والأصل عدم تكرار النزول ، ثم ذكر الروايات في ذلك عن الحاكم وابن أبي حاتم والطبري والطبراني ثم قال : ويحتمل أن يكون نزول الآية تأخراً وإن كان سببها تقدم ويكون لنزولها سببان متقدم وهو أمر أبي طالب ومتأخر وهو أمر آمنة ويؤيد تأخير النزول ما تقدم في تفسير براءة من استغفاره (ص) للمنافقين حتى نزل النهي عن ذلك فإن ذلك يقتضي تأخير النزول وإن تقدم السبب وبشير إلى ذلك أيضاً قوله في حديث الباب : وأنزل الله في أبي طالب ( إنك لا تهدي من أحببت ) لأنه يشعر بأن الآية الأولى نزلت في أبي طالب وفي غيره والثانية نزلت فيه وحده اه ثم أيد الحافظ تعدد النزول بروايات أخرى فيمن استغفر لوالديه المشركين ومن استأذن في ذلك ، ومعنى ذلك أن الصحابة كانوا يقولون في الآية الدالة على حكم وقع له عدة أسباب أنها نزلت في تلك الأسباب أي نزلت مبينة لحكم الله فيها وإن تأخرت عنها ، وسيأتي تحقيق هذه المسائل في محله إن شاء الله تعالى .

ومن غريب التعصب للرأي أن السيوطي حاول في بعض رسائله إعلال أحاديث الزيارة فزعم أنه لم يروها أحد من أصحاب الصحاح ولا السنن وحصر روايتها في الحاكم وأحمد وسائر من ذكر شيخه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وأشرنا إليه آنفاً كأنه ظن أنها لو كانت في الصحاح أو السنن لما اقتصر الحافظ على من ذكر من مخرجها مع ما عرف من عادته أنه يذكر جميع طرق الحديث أو أقواها، وفاته إنه إنما



أراد هنا ذكر ما ثبت في سبب نزول الآية من أحاديث الزيارة وما رواد مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه فيها ليس فيه ذكر نزول الآية في ذلك ، ولكن أين حفظ السيوطي رحمه الله تعالى ؟ أليس أهون ما يدل عليه هذا الانكار أنه لم يكن حافظاً للصحيح والسنن حفظاً ، وإنما كان يراجع الكتب عند الحاجة وينقل منها نقلاً ؟

ومما ذكر السيوطي في التلخيص من حديث « إن أبي وأباك في النار » أن المراد بأبيه فيه عمه أبو طالب وفي حديث عرض كلمة التوحيد على أبي طالب ما يبطل دعواه إيمان جميع آباء الرسول (ص) وهو أن آخر ما قاله أبو طالب: إنه على ملة عبد المطلب ، فهو دليل على أن ملة عبد المطلب تنافي كلمة التوحيد التي هي عنوان الاسلام (ومنه) زعمه أن الحديث قد نسخ وأمله نسي قول الأصوليين أن الأخبار لا تنسخ ولا نقول إنه جهله فقد قرره في الانتقان تقريراً وقد تقدم أن إطلاق كلمة الأب على العم مجاز لا يصح في اللغة إلا بقرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي وسياق الحديث يعين المعنى الحقيقي ، فإذا جاز أن يكون السائل عن أبيه أراد عمه يجوز أن يكون معنى الحديث « إن عمي وعمك في النار »

ولعمري إن من يقول مثل هذه الأقوال لا يرد عليه ولا يصح أن يحكى قوله إلا في مقام التعجب أو مقام الاعتبار والرد، على أن بعض العلماء ردوا عليه ومع ذلك اغتر كثير من أورده في نجاة الأبوين ومن حديث إحيائهما وإيمانهما الذي قال بعض الحفاظ بوضعه وغاية ما قرره هو أنه ضعيف لا موضوع وهو معارض بالآيات والأحاديث الصحيحة (ومنه) أنهم من أهل الفترة وجمهور الأشاعرة على القول بنجاتهم ولكنهم استثنوا من ورد النص بأنهم من أهل النار وأقوى ما قاله هو وغيره وأرجاه ما ورد من الأحاديث في امتحان الله تعالى لأهل الفترة يوم القيامة ونجاة بعضهم به هذا إذا لم يصح ما نقلناه عن النووي من جزمه بأن مشركي العرب قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره وفيه بحث سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى وإذا حق نجاة الأبوين الطاهرين بالامتحان يكون ما ورد فيهما خاصاً بما قبل الامتحان .

﴿ حكمة النصوص في كفر بعض أرحام الرسل الأفرين ﴾

إن الذين اتخذوا استنباطهم البعيد من الروايات الضعيفة والمنكرة أصلاً في إثبات إيمان آباء الرسول ( ص ) يقولون لأجله الآيات الكثيرة والأحاديث الصحيحة الصريحة - قد غفلوا عن أمر عظيم وهو الحكمة والفائدة في الإكثار من التصريح بكفر والد إبراهيم في القرآن وما في معناه كقصّة ابن نوح الذي أصر على كفره ، ولم يرض أن يركب السفينة مع والده وأهله ، وفي تصريح الرسول ( ص ) بما يكون من أمر إبراهيم الخليل مع والده يوم القيامة ، وتصريحه أيضاً بأن آباءه في النار ، وبعدم إذن الله تعالى له في الاستغفار لأمه ولا لعمه الذي ربه وله عاياه أعظم الحقوق . ومثل ذلك فيما يظهر إنزال سورة في سوء حال أبي لهب ومصيره إلى النار وهو عم الرسول ( ص )

إن الحكمة البالغة والفائدة الظاهرة من هذه النصوص هي تقرير أصل التوحيد الهادم لقاعدة الوثنية بالفصل بين ما هو لله وما هو لرسوله ، وهو أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يرسوا إلا مبشرين ومنذرين ، ما عليهم إلا تبليغ دين الله وإقامته ، وليس لهم من الأمر شيء ولا يملكون لأحد ضرراً ولا نفعاً ، وليس عليهم هدى أحد ولا رشده بالقل ، وإنما عليهم هداية التعليم والحجة فلا يهدون من أحبوا ولا يغنون عنه من الله شيئاً وإن كان أقرب الناس وأحبهم إليهم في النسب والمعاملة الدنيوية . وأما قاعدة وثنية العرب وغيرهم فهي اتخاذ أولياء من العباد يزعمون أنهم وسطاء بين الله وبين عباده في شؤون الخلق والإيجاد ، والإشقاء والإسعاد ، والسلب والإمداد ، لافي مجرد التبليغ والإرشاد ، قياساً على ما يعبدون من الأفرين والمقرين ، عند الملوك المستبدين ، فهم لذلك يدعونهم مع الله أو من دون الله ( ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ) وكانوا يعبرون عنهم بالأولياء والشركاء كما قال تعالى ( والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زانف ) الآية ، وكانوا يقولون في طوافهم : لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك .

وأصل عبادة أصنامهم وأوثانهم الغلو في تعظيم الصالحين فهي مأخوذة عن قوم نوح



كان فيهم رجال صالحون هل كوا فأوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى بحالهم أنصباً وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونسخ العلم عبادت ( راجع سورة نوح من كتاب التفسير في صحيح البخاري ) وقد هدم القرآن جميع قواعد شرك العرب وغيرهم من الوثنيين وأهل الكتاب الذين جعلوا مدار السعادة والنجاة على شفاعة أنبيائهم وأوليائهم ، لا على اتباعهم في الإيمان والعمل وفضل الله تعالى ، ولما كان إبراهيم أعلى البشر مقاماً في أنفس العرب ومقامه الأعلى في الرسل عند أهل الكتاب مقامه - كرر الله تعالى في كتابه ذكر كفر والده واجتهاده هو في هدايته وعنايته بالاستغفار وأن ذلك كله لم ينفد شيئاً ، وزاد الرسول الأعظم ( ص ) فبين لنا ما أطلعه الله عليه من عاقبته السوءى في الآخرة ، وذكر أيضاً عن أبيه ما علمت من روايات الصحيحين وغيرهما ليعلم الناس أن مدار النجاة في الآخرة على الإيمان الصحيح الاذعانى المستلزم للعمل بما جاء به الرسل عليهم السلام ، لا بأشخاص الرسل وتأثيرهم الشخصى عند الله كتأثير الأقربين والمقربين ، عند الملوك المستبدين ، إذ يمحوا عنهم بالشفاعة أو الاقناع على عفو عن مذنب أو إحسان إلى غير مستحق ، وهذه هى نظرية الوثنيين في الشفاعة التى نفاها القرآن المجيد ، وأثبت أن الشفاعة لله جميعاً لا يشفع عنده أحد إلا من بعد إذنه للشافع ورضاه عن المشفوع له . وقد تقدم تفصيل ذلك في تفسير هذه السورة من هذا الجزء وفي غيرها .

ولا يود على حصرو وظيفة الرسل في التبليغ بالقول والفعل ما يؤيدهم الله تعالى به من الآيات فإنها وإن كان بعضها يحصل بقول أو فعل منهم لا يصح أن تعد من جهة كسبهم وتصرفهم ، ولا أن يترتب على ذلك أن يدعوا أحياء وأمواتاً لفعلها كإبراء الأكف و إحياء الميت بل هى من تصرف الله تعالى وحده سواء منها ما لا دخل لهم فيه بقول ولا فعل كإعجاز القرآن وما يجرى عقب قول كقول الرسول اميت « قم يا ذن الله » أو فعل كالقاء موسى لعصاه أو ضرب به البحر بها ، قال تعالى ( ٢٩ : ٥٠ ) وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه ؟ قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ) وهذه الآية نص في الموضوع وفى معناها آيات تقدم بعضها فيما فسرنا من هذه السورة ( الأنعام ) وسيأتى فى آخر هذا الجزء منها ( قل إنما الآيات عند الله ) ومما هو بمعناها قوله تعالى بهد حكمة .

( الانعام : س ٦ ) الغلو في الأنبياء والصلحاء وطالب النجاة بأشخاصهم ٥٤٧

ما اقترحه كفار مكة على الرسول في سورة الاسراء ( ١٧ : ٩٤ ) قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً ؟ ) أى فأننا لا أفدر على ذلك بصفتي البشرية لأننى مثلكم فيها وليس من شأن الرسول ذلك من حيث هو رسول مبلغ عن الله تعالى .  
لولا تقرير هذه القاعدة لما ظهرت حكمة تلك العناية بتكرار ذكر كفر أبي ابراهيم في القرآن الحكيم كالآيات التي في سورة مريم ( ١٩ : ٤١ - ٤٨ ) وكذا كراييه قبل قومه في خبر بعثته في هذه السورة ( الانعام ) وفي سورة الأنبياء ( ٢١ : ٥٢ ) الخ وسورة الشراء ( ٢٩ : ٧٠ ) الخ وسورة الصافات ( ٣٧ : ٨٥ ) الخ وسورة الزخرف ( ٤٣ : ٢٦ ) فمن تأمل في هذه الآيات وما في معناها كآية الاستغفار في سورة براءة ( ٩ : ١١٤ ) - ونقدمت آنفاً - وقوله تعالى في سورة الممتحنة ( ٦٠ : ٣ ) ان تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون بصير قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين آمنوا معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفر بما بتكم وبدنا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ، إلا قول ابراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء ) من تأمل ذلك كله جزم بما قلناه وأجدر بنا وقد وفقنا الله تعالى إلى إظهار الحق بهذه الشواهد والبيانات ، أن ندعو الله تعالى بالدعاء المتمم لهذه الآيات ، فقول ( ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير \* ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنا لك أنتم العزيز الحكيم ) هذا وإن كلام بعض الذين حاولوا إثبات إيمان جميع آباء الخليلين أو جميع الأنبياء وإيمان أبي طالب يدور على ما يتقابل هذا الأصل وهو الغلو فيهم بدعوى أن كرامتهم تنفع أولى القربى منهم فتكون سبباً لهدايتهم إلى الإيمان ولا سيما من يسوءهم ويؤذيهم بقوله على الكفر ، ومن بدعوىهم أو يدعوا بعض الصالحين من أنباءهم لجلب النفع أو لكشف الضر ، يظنون أنهم ينالون سعادة الدنيا والآخرة بالتوسل بذواتهم ، لا بما أمر الله من اتباعهم ، ومنهم من يعتقد أنهم يخرجون من قبورهم ، ويقضون الحاجات التي تطالب منهم بأشخاصهم ، وذلك مصادم لتلك النصوص كلها والمافي معناها من قواعد التوحيد وكون الدعاء عبادة لا يكون إلا لله تعالى ( ١٧ : ٥٦ ) قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً ٥٧ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم

الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ، إن عذاب ربك كان محذورا) وإذا كانت هذه الأمة لم تسلم من وجود أناس قد اتبعوا سنن من قبلهم في الغلو في الأنبياء والصالحين مع هذه النصوص الكثيرة الصريحة في الكتاب والسنة ، ومع تحذير النبي للأمة من اتباع سننهم فكيف لو لم توجد هذه النصوص بهذه الصراحة وهذا التحذير ؟ .

نعم إن من الناس الراسخين في التوحيد من يحمله حب الرسول عليه صلوات الله وسلامه على تقوية كل قول يمكن أن يستنبط منه نجاة أبويه الطاهرين أو جميع أصوله وإنما يحسن هذا بشرط أن لا يكون في ذلك تحريف لكلامه أو كلام الله تبارك وتعالى ، ولا إخلال بمقاصد الرسالة وأصول الدين ، فإن الحلب الصحيح لله ولرسوله الذي هو آية الإيمان إنما يثبت ويتحقق بالاتباع وإقامة الدين ، ومن يرجح قرابة الرسول على رسالته فإنما حبه له ولهم حب هوى للعصبية والنسب ، لا حب هدى بانباع ما أوجب الله على لسانه أو استحبه ، وقد كان أبو طالب أشد الناس حبا لرسول الله (ص) عصبية لقربته ، لا اتباعا لرسالته ، وكل مؤمن يتمنى لو كان آمن به ، كما روى عن الصديق من تفضيل إيمانه على إيمان والده ، ولكن ثبت في صحيح البخاري أنه بعد أن كان أعظم وأقوى ظهير ومانع للرسول (ص) من أعدائه لقربته قد أبى أن يقر عينه عند الوفاة بالنطق بكلمة « لا إله إلا الله » ولم يمنع ذلك بعض الغلاة من القول بإسلامه ، ولا مارواه البخاري ومسلم في الصحيحين أيضاً من حديث أخيه العباس بن عبد المطلب : قال للنبي صلى الله عليه وسلم « ما أغنيت عن عمك فوالله كان يحوطك ويفضلك لك ؟ قال هو في شفعه من نار ولولا أنا لسكان في الدرك الأسفل من النار » وروى من حديث أبي سعيد الخدري أنه سمع النبي (ص) - وذكر عنده عمه فقال « لعنه تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في شفعه من النار يبلغ كعبه يغلى منه دماغه » فهذا رجاء والذي قبله خبر ، وفي هذا الحديث من الإشكال أنه معارض بقوله تعالى ( فما تنفعهم شفاعتنا الشافعين ) وما في معناها من الآيات كقوله تعالى في الملائكة والمسيح ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) أي لأهل التوحيد كما روى عن مفسري السلف ، وبحديث عدم نفع شفاعته إبراهيم لأبيه - إن صح أن يسمى ذلك شفاعته - وأحاديث أخرى ،

وقد يجاب عن حديث أبي سعيد على طريقة العلماء في مثله بأن هذا الرجاء ليس اعتقاداً جازماً ولا خبراً عن الله تعالى فيحتمل أن يكون وقع منه (ص) قبل إعدام الله تعالى إياه بما ذكر في الآيات ، وليس في حديث العباس ذكر للشفاعة ولكنه بمعناها ، ويشير كلام الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في باب قصة أبي طالب من الفتح إلى أن ذلك خصوصية له (ص) ولم يصرح بالاشكال . ويمكن أن يجاب بأن الشفاعة المنفية هي ما كان يعتقد المشركون من تأثير الشفعاء في إرادة الباري سبحانه وتعالى كتأثير الشفعاء عند الملوك وعظماء الدنيا ، وبأن الشفاعة لا تنفع الكافر بإنقاذه من النار وجعله من أهل الجنة كما أن أعماله الصالحة في الدنيا لا تنفعه هذا النوع من النفع لأن تأثير الكفر يغلب تأثيرها ولكنها قد تنفع بجعل عذاب المشفوع له بفضيلة فيه وعمل صالح له أخف من عذاب الكافر الذي ليس له فضائل ولا أعمال صالحة مثلها كما يدل عليه ماورد في تفاوت عذاب أهل النار . وما أجدر أبا طالب بأن يكون أخف الكفار عذاباً بأعماله الصالحة التي أجلبها كفالة الرسول وحفظه وحياطته بل روى عنه أنه كان مصدقاً له وإنه أصر على الشك استكباراً وحمية لما كان عليه أبوه وقومه وقد أثار هذه الحمية فيه أبو جهل لعنه الله وكذا عبد الله بن أبي أمية رضي الله عنه فقد آمن بعد ذلك - إذ كانا لديه في وقت تلك الدعوة كما تقدم وروى أحمد من حديث أبي هريرة أنه قال للنبي (ص) : لولا أن تعيرني قریش يقولون ما حملته على ذلك إلا جزع الموت لأقررت بها عينك . فكان جل كفره غلبة الحمية الجاهلية وتعظيم الآباء بتقليدهم وإثارة ذلك على الشهادة بالحق ، فأين هو من كفر المصاندين الذين آذوا الرسول والمؤمنين بكل ما استطاعوا من أنواع الأذى وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم ومازالوا يحاربونهم ويخرضون الناس عليهم إلى أن خذلهم الله تعالى ونصر رسوله والمؤمنين عليهم ؟ وإن كان يرد على ذلك أن من كان مستحقاً لأخف العذاب وجوزى به لا يكون مستحقاً بالشفاعة ، والتخفيف بسببها بعد الاستحقاق معارض بقوله تعالى ( ولا يخفف عنهم من عذابها ) وبخصوص أخرى فلا يظهر معنى للشفاعة إلا على قول من يقول أن كل الشفاعات تكريم صوري للشفعاء بما يحريه الله تعالى عقب شفاعتهم لآبائهم ، كما يقول الأشعرية في جميع الأسباب .

بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع راجت شرح الحافظ للحديث في كتاب الرقاق من البخار فإذا هو قد ذكر الاشكال وأجوبة عنه بمعنى ما تقدم من الخصوصية وتخصيص العموم وكون التخفيف من عذاب المعاصي دون الكفر ، والتجاوز في لفظ الشناعة فنقل عن ( المفهم شرح صحيح مسلم ) للقرطبي أن أبا طالب لما بالغ في إكرام النبي (ص) والذب عنه جوزى على ذلك بالتخفيف فأطاق على ذلك شناعة لكونها بسببه اهـ

هذا وإن في المسألة مباحث نرجى القول فيها إلى تفسير آيات السور الأخرى التي أشرنا إليها في سياق هذا الكلام ونختم الكلام هنا بمسألتين من متعلقاته

﴿ المسألة الأولى : حظر إيذاء الرسول أو آله بذكر أبويه أو عمه بسوء ﴾

إذا علمت أن حكمة بيان كتاب الله تعالى وحديث رسوله (ص) لكفر من ذكر وعذابهم في النار هي تقرير أساس الدين وهو التوحيد على أكمل وجه فاعلم أن الذي يطلب شرعا هو أن يذكر ذلك في مقام التعليم وهو يشمل قراءة القرآن وتفسيره ورواية الحديث وشرحه - ومنه أمثله السيرة النبوية وتاريخ الإسلام - وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة ومن واقفهم من الفرق والرد على من خالفهم . ولا يجوز أن يتجاوز ذلك إلى ما يخل بالأدب ، ويؤذى الرسول أو آله بحسب أو نسب ، وناهيك بالأم والأب ، وبأبي طالب دون أبي لهب ، بل لا ينبغي أن يذكر أبو لهب بسوء موصوفا بكونه عم الرسول (ص) إلا في مقام التعليم والبيان الذي تقدم ، وقد ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة قالت « استأذن حسان بن ثابت النبي (ص) في هجاء المشركين قال : كيف ينسب فيهم ؟ فقال حسان : لاسنك منهم كما تسلم الشعرة من العجين » أي لأخلص نسبك من أنسابهم حتى لا يصيبه من الهجو شيء ، وفي رواية أنه استأذنه في هجو أبي سفيان فقال « كيف بقرايتي منه ؟ » فأجاب حسان بنحو ما تقدم وقد كان أبو سفيان يؤمئذ أشد الناس عداوة للنبي (ص)

ومن هدى علماء الساف في ذلك واقعتان رويتا عن عمر بن عبدالعزيز (رض) وناهيك بعلمه ومهديه ( إحداها ) أنه أتى بكاتب يخط بين يديه وكان أبوه كافراً

فقال للذي جاء به : لو كنت جئت به من أولاد المهاجرين ، فقال الكاتب : ماضر رسول الله (ص) كفر أبيه . فقال عمر : قد جعلته مثلاً لا تخط بين يدي بقلم أبداً (الثانية) أنه قال سليمان بن سعد : بلغني أن أبا عاملاً بمكان كذا وكذا زنديق . قال وما يضره ذلك يا أمير المؤمنين ؟ قد كان أبو النبي (ص) كافراً فما يضره . فغضب عمر غضباً شديداً وقال : ما وجدت له مثلاً غير النبي (ص) نال فعزله عن الدواوين ومنه أن الشافعي (رض) قال : وقطع رسول الله (ص) امرأة - أي يدها - لما شرف فكملم فيها فقال «لو سرق فلانة - لا امرأة شريفة - لقطعت يدها» وإنما قال (ص) «لو سرق فاطمة» فكيف الشافعي عن فاطمة عليها السلام ولم يذكر اسمها مبالغة في الأدب مع أن إسناد السرقة إليها في الحديث مفروض فرضاً لا واقع وهو يذكر في سياق الاستنباط من السنة الذي يجوز فيه ما هو أعظم من ذلك . ومن هذا التقييل : ما فعله أبو داود رحمه الله تعالى في حديث تعزية فاطمة عليها السلام في ميت وقول النبي (ص) لما « فلعلك بلغت معهم الكدى » أي المتأبر ، قالت : معاذ الله وقد سمعناك تذكر فيها ما تذكر ! فقال لها كما في سنن النسائي « لو باعها معهم ما رأيت الجنة حتى يراها جد أبيك » وأما أبو داود فرواه هكذا : قال « لو باعت معهم الكدى » فذكر تشديداً عظيماً . وقالوا إنه ترك التصريح بآخر الحديث من باب الأدب .

فإن قيل : أي المحدثين خير عملاً في هذا الحديث ؟ النسائي الذي رواه بلفظه وعمل بأمر النبي (ص) أن يبلغ القول عنه كما سمع كما في حديث عبد الله بن مسعود عند أحمد والترمذي وما في معناه من الأمر بتبليغ الشاهد الغائب في خطبة حجة الوداع كما في الصحيحين وغيرها ، أم أبو داود الذي راعى الأدب بحذف ما حذف ؟ فالجواب أن الذي جرى عليه حملة السنة ومباغوها للأمة من الساف الصالح هو وجوب تبليغ النص بلفظه على من حفظه أو بمعناه إذا وعده ووثق بقدرته على أدائه ولهؤلاء الاعلام أعظم منة في عنق الأمة الإسلامية بنقل السنة إليها كما رووها وضبط متونها ووزن أسانيدها بميزان الجرح والتعديل المستقيم ، والشافعي وأبو داود رحمهما الله تعالى من أئمتهم . وإنما يحسن مثل ما روى عنهما من الأدب العالي مع بضعة الرسول سيدة النساء عليها السلام إذا كان لا يضيع به شيء من الحديث كذكره

لمن يعلم الأصل المروى أو لمن لا مصلحة له في العلم بنصه والله أعلم ، ولو كان أئمة الحديث يستبجحون حذف شيء منها لما وثقنا بنقلهم ولا يكن علم ضد ذلك من سيرتهم ومن روايتهم للأحاديث المشككة كغيرها ومن جرحهم لمن غير أو بدل أو حذف أو زاد أو نقص أو خالف الثقات في شيء من المتن وإن كان غرضه التعظيم ، والظاهر أن الشافعي وأبا داود قالا ما قالاهما عالمان بأنه لا يضيع من الحديث شيئاً لأنه محفوظ مشهور

### ﴿ المسألة الثانية ما مذهب أهل السنة ؟ ﴾

قد علمت أن السيد الألوسي عزا القول بإيمان أبي إبراهيم الخليل (ص) إلى الجهم الغفير من أئمة أهل السنة وأن هذه هفوة منه عفا الله تعالى عنه ، ولا يخفى على مثله أن هذا اللفظ لا يصح أن يطلق على رأى كل من صنف رسالة أو كتاباً من المنتسبين إلى مذاهب أهل السنة في الأصول أو الفروع . وإنما مذهب أهل السنة والجماعة ما كان عليه السواد الأعظم من الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الحديث والفقه ممن تبعهم في الاعتصام بنصوص الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تكلف لإرجاع ظواهرها إلى ما ابتدع من البدع والآراء التي أحدثها أهل الأهواء ومنهم فقهاء الأمصار المشهورون كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي وداود وغيرهم . وقد انتسب إلى بعض مذاهب هؤلاء كثير من أهل الكلام فخالقهم في بعض الأصول كبعض المعتزلة من الشافعية وكثير من المعتزلة والمرجئة من الحنفية ، وأقرب المتكلمين إليهم الأشاعرة وأكثرهم من المالكية والشافعية والماتريدية من الحنفية ، ولكن هؤلاء قد اضطروا إلى الخوض في مسائل من الكلام لم تؤثر عن أئمتهم في الفقه ولا عن غيرهم من السلف الصالح ، واختلف الأشعرية والماتريدية في كثير منها كما اختلف الأولون منهم في عدة مسائل خالف بعضهم فيها الأشعرية أو خالف بعضهم بعضاً - فهم على انتسابهم كلهم إلى السنة لا يصح أن يجعل كل مآزره واحد أو أحاد منهم مذهباً لأهل السنة والجماعة وإن تقلد ذلك الكثيرون من الناس ، وإنما القاعدة في كل ما حدث بعد الصدر الأول من الأقوال والآراء وتنازع فيه العلماء فلم يجمعوا فيه على قول أن يرد إلى الكتاب والسنة فيؤخذ



ما وافقها ويرد ما خالفهما عملاً بقوله تعالى ( فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) الآية وقد بينا نصوص القرآن والسنة الصحيحة في مسألة آباء الرسول (ص) وكلام بعض علماء السلف والخلف في الأخذ بها من غير تأويل فـكل ما خالفها فهو مردود وليس من مذهب أهل السنة في شئ

هذا - وإنني بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع عثرت بالمصادفة على ما كتبه الآلوسی في مسألة استغفار إبراهيم لأبيه من تفسير سورة الممتحنة فإذا هو مبني على رجوعه عن هفوته التي نقلناها عنه وانتقدناها عليه وحملنا ذلك على مراجعة ما كتبه في المسألة من تفسير سورة التوبة فإذا هو مثل الذي في تفسير سورة الممتحنة في بنائه على أن آزر أبو إبراهيم وأنه مات مشركاً وهذا هو اللائق بعاهه واستقلاله في الفهم وهذا شأن علماء السنة - إذا قال أحدهم قولاً ثم ظهر له الدليل من الكتاب أو السنة الصحيحة على خلافه فإنه يرجع عن قوله إليهما سواء كان الدليل من أحدهما أو كليهما وهو من الخطأ الذي يغفره الله تعالى للمخلصين الأوابين ، بل ثبت في الحديث الصحيح أن الحاكم إذا اجتهد فأخطأ فله أجر أي أجر الاجتهاد وإذا اجتهد فأصاب كان له أجران أي أجر الاجتهاد وأجر الإصابة . وهذا مما يؤكد اتقاء الاشتغال بقول أي عالم خالف النص أو ما اشتهر عن السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم ووقفنا للاقتداء بهم ( تفسير الآيات )

﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة ( قل أندعو من دون الله ) وما في حيزها ( وهو آخر حجاج للمشركين في العقائد مبدوء بالأمر القولي وسيعاد هذا الأسلوب في السورة حجاجاً في الأحكام العمالية أيضاً ) والظرف فيها متعلق بفعل عهد حذفه ، تقديره اذكر أي واذا كراهيها الرسول لهؤلاء المشركين الذين لقنالك ما تقدم من الحجج على بطلان شركهم وضلالهم في عبادة ما لا يضرهم ولا ينفعهم ومن بيان هدى الله تعالى والإسلام له ... اذكر لهم عقب هذا قصة إبراهيم جدهم الذي يجلبونه ويدعون اتباع مآته حين قال لأبيه آزر منكراً عليه وعلى قومه شركهم: أتتخذ أصناماً آلهة تعبدونها من دون الله الذي خلقك وخلقها وهو المستحق للعبادة من دونها ﴿إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾ الضلال العدول عن الطريق الموصل إلى الغاية التي يطلبها العاقل من سيره الحسى



أو المعنوى وغاية الدين تزكية النفس بمعرفة الله وعبادته وما شرعه من الأعمال والآداب للفوز بسعادة الدارين . وأما عبادة غير الله تعالى ولو بقصد التقرب إليه فهو مدس للنفس مفسد لها فلا يوصفها إلا إلى الهلاك الأبدى . والتعبير عنها بالضلال ليس فيه سب ولا إهانة ولا غلظة كما زعم من استشكله من الولد للوالد وقابله بأمر الله تعالى لموسى وهارون أن يقولوا لفرعون قولاً ليناً وأجاب عنه بأنه حسن المصلحة كالشدة في تربية الأولاد أحياناً، ومن استدل به على أن آزر كان عم إبراهيم لا والده . فالصواب أن التعبير بالضلال البين هنا بيان للواقع باللفظ الذي يدل عليه لغة كقوله تعالى ( ووجدك ضالاً فهدى ) وكقولك لمن تراه منحرفاً عن الطريق الحسى : إن الطريق من هنا فأنت حائد أو ضال عنه ومعنى قول إبراهيم لأبيه إني أراك وقومك الذين يعبدون هذه الأصنام مثلك في ضلال عن صراط الحق المستقيم ، بين ظاهراً لا شبهة للهدى فيه ، فإن هذه الأصنام التي اتخذتموها آلهة لكم لم تكن آلهة في أنفسها بل باتخاذكم وجعلكم ، ولستم من خلقها ولا من صنعها بل هي من صنعكم ، ولا تقدر على نفعكم ولا ضرركم ، وذلك أنها تماثيل تنحتونها من الحجارة أو تقطعونها من الخشب أو تصوغونها من المعدن ، فأنتم أفضل منها ومساوون في أصل الخلقة لمن جعلت ممثلة لهم من الناس ، أو لما صنعت مذكرة به من النيرات ، ولا يابق بالإنسان أن يعبد ما هو دونه ولا ما هو مساو له في كونه مخاوفاً مقهوراً بتصرف الخالق ، ومر بوباً فقيراً محتاجاً إلى الرب الغني القادر ، وقد دلت آثار أولئك القوم التي اكتشفت في العراق على صحة ما عرف في التاريخ من عبادتهم للأصنام الكثيرة حتى كان يكون لكل منهم صنم خاص به سواء الملوك والسوقة في ذلك ، وكانوا يعبدون الفلك ونيراته عامة والدرارى السبع خاصة ، كما يعلم من قوله تعالى

﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض﴾ أى وكما أرينا إبراهيم الحق في أمر أبيه وقومه وهو أنهم كانوا على ضلال بين في عبادتهم للأصنام كما نرى مرة بعد المرة ملكوت السموات والأرض ، على هذه الطريقة التي يعرف بها الحق ، فهى رؤية بصرية . تتبعها رؤية البصيرة العقلية ، وإنما قال نرى دون أرينا لاستحضار صورة الحال الماضية التي كانت تتجدد وتتكرر بتجدد رؤية آياته تعالى في ذلك

الملوكوت العظيم كما يعلم من التعاليل الآت ، والتفصيل المترتب على هذا الإجمال في الآيات ، والملوكوت المملكة أو الملك العظيم والعز والسلطان، وإطلاق الصوفية إياه على عالم الغيب اصطلاح . قال في اللسان : وملك الله تعالى وملوكوته سلطانه وعظمته ولفلان ملكوت العراق أى عزه وسلطانه وملكه، وعن اللحياني، والملوكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ويقال للملكوت ملكوته (كتر قوة) اه وقال الراغب والملوكوت تختص بملك الله تعالى وهو مصدر ملك أدخلت فيه التاء نحو رحوت ورهبوت اه وصرح بعضهم بأن هذه التاء المبالغة على قاعدة زيادة المبنى لزيادة المعنى، فالملكوت الملك العظيم والرحوت الرحمة الواسعة والرهبوت الرهبة الشديدة .

وروى عن عكرمة أن كلمة ملكوت نبطية وأصلها باسمهم ملكوتاً، وفي كتب اللغة أن النبط والانباط جيل من الناس يسكنون البطائح وغيرها من سواد العراق، فهم بقايا قوم ابراهيم في وطنه الأصلي إذا كانت سلسلة نسبهم مخمومة، ويقول المؤرخون إنهم من بقايا العمالة وأنهم هاجروا من العراق بعد سقوط دولة الحواريين وتفرقوا في جزيرة العرب ثم أشأوا دولة في الشمال منها . وقد روى عن علي وابن عباس (رض) أن كلا منهما قال : إننا نبط من كوثى ، وكوثى بلد ابراهيم (ص) كما يحفظ عن العرب ، ومراد الخبرين أن بنى شاش من ذرية ابراهيم وأن النبط من قومه ، وفيه إنكار احتقارهم لنسبهم أو ضعف لغتهم ، وقيل إن مرادهما به التواضع وذم التفاخر بالأنساب ، وروى عن ابن عباس أن المراد بملكوت السموات والأرض خلقهما أى كقوله تعالى (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) وعن مجاهد أنه آياتهما، وعن قتادة وسعيد بن جبير والسدي أن الله تعالى أراه ما وراء مسارح الأبصار من السموات والأرض حتى انتهى بصره إلى العرش، وزاد بعضهم أنه أراه خفيا أعمال العباد ومعاصيهم ، وليس لهذه الأقوال الأخيرة حجة من الحديث المرفوع وإنما استنبطوها فيما يظهر من إسناد الإفادة إلى الله عز وجل ، فإنه يدل على عناية خاصة، واختار ابن جرير مما رواه من تلك الأقوال أنه تعالى أراه من ملكوت السموات والأرض ما فيهما من الشمس والقمر والشجر

والدواب وغير ذلك من عظيم سلطانه فيهما وجلى له بواطن الأمور وظواهرها ،  
 ويتحقق ذلك بهدائه إياه إلى وجود الحجة فيها على وحدانيته تعالى وقدرته وعلمه  
 وحكمته، وفضله ورحمته، ويدل على ذلك تعليل الإراءة، وما يترتب عليهما من إقامة الحجة  
 أما التعليل فقوله تعالى ﴿ وليكون من الموقنين ﴾ قيل إن المعنى ولأجل إن  
 يكون من أهل اليقين الراسخين فيه أريناه ما أرينا ، وبصرنا من أسرار الملكوت  
 ما بصرنا ، وقيل أن هذا عطف على تعليل حذف لتغوص الأذهان على استخراجها  
 من قرآن الحال ، وأسلوب المقال ، أى نريه ذلك ليعرف سنننا فى خلقنا ، وحكمنا  
 فى تدبير ملكنا، وآياتنا الدالة على ربوبيتنا وألوهيتنا، ليقم بها الحجة على المشركين  
 الضالين ، وليكون فى خاصة نفسه من الواقفين على عين اليقين ، وهو من الإيجاز  
 البديع . واليقين فى اللغة لا اعتقاد الجازم المبني على الأمارات والدلائل والاستنباط  
 دون الحس والضرورة . وقال الراغب هو سكون الفهم مع ثبات الحكم ، وأنه من  
 صفة العلم فوق المعرفة والدراية ، وبذلك جمع إبراهيم بين العلم النظري والعلم اللدني  
 وأما ما يترتب على ذلك من الاهتداء إلى وجه الحجة والاستدلال فقوله عز  
 وجل ﴿ فلما جاء جن عليه الليل رأى كوكباً ﴾ الخ قال الراغب أصل الجن ستر الشئ عن  
 الحاسة يقال جنه الليل وأجنه وأجن عليه . فجنه ستره وأجنه جعل له ما يجنه كقولك  
 قبرته وأقبرته وسقيته وأسقيته، وجن عليه كذا ستر عليه اه. ومنه الجن والجنة بالكسر  
 والجنة بالضم وهى الترس يستر به ما يحاول العدو ضربه من الوجه والرأس وغيرها ،  
 والجنة بالفتح وهى البستان الذى يستر الشجر أرضه من الشمس . والكوكب والكوكبة  
 واحد الكواكب وهى النجوم . والفلكيون يطالعون المؤنث على المجموعة المعينة منها  
 والعرب تطلقه على الزهرة كما غاب إطلاق النجم معرّفًا على الثريا ولم ينقل إلينا  
 تأنيث النجم والعامّة تقول نجمة

والمعنى أن الله تعالى لما بدأ يريه ملكوت السموات والأرض تلك الإراءة التى علمها  
 بما تقدم آنفًا ، كان من أول أمره فى ذلك أنه لما أظلم عليه الليل، وستره أو ستر عنه  
 ما حوله من عالم الأرض نظر فى ملكوت السماء فرأى كوكبًا عظيمًا ممتازًا على سائر الكواكب  
 بإشراقه وجذب النظر إليه يدل على ذلك تفكير الكواكب وسوقه روى عن ابن عباس

أنه المشتري الذي هو أعظم آلهة بعض عباد الكواكب من قدماء اليونان والروم وكان قوم إبراهيم سالفهم وأئمتهم في هذه العبادة وعن قتادة أنه الزهرة . فإذا قال لمارآه ؟ ﴿ قال هذاري ﴾ أى مولاي ومدبرأمرى ، قيل إنه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال لنفسه ، وقيل في مقام المناظرة والحجاج لقومه ، واعتمد من قال بالأول على ما روى في التفسير المأثور من عبادته عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب في صغره اتباعا لقومه حتى أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها والاستدلال بأفولها وتعددتها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها ، وأن ذلك كله كان قبل النبوة ودعوتها . ومنه قصة طويلة روية عن محمد بن إسحق فيها أن إبراهيم (ص) ولدته أمه في مغارة أخفته فيها خوفا عليه من ملكهم نمرود بن كنعان أن يقتله إذ كان أخبره المنجمون بأن سيولد في قريته غلام يفارق دينهم ويكسر أصنامهم فشرع يذبح كل غلام ولد في الشهر الذي وصف أصحاب النجوم من السنة التي عينوا ، وفيها أن إبراهيم كان يشب في اليوم كما يشب غيره في شهر وفي الشهر كما يشب غيره في سنة وأنه طالب من أمه بعد خمسة عشر يوما من ولادته أن تخرجه من المغارة فأخرجته عشاء فنظر ونفكر في خلق السموات والأرض - وذكر رؤيته للكواكب فالقمر فالشمس ... ولا شك في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة وأن ابن إسحاق أخذها عن بعض اليهود الذين كانوا يلقنون المسلمين أمثال هذه القصص ليلبسوا عليهم دينهم فتبطل ثقة يهود وغيرهم بهم . وروى نحوه أبو حاتم عن السدي . والسدي المفسر كذاب معروف كما قال علماء الحديث واسمه محمد بن مروان . وأما ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس من تفسير « هذا ربي » بالعبادة فلا يصح وهو من مراسيل علي بن طلحة مولى بني العباس وقد روى عن ابن عباس تفسيراً كثيراً ولم يره وقال فيه أحمد بن حنبل : له أشياء منكرات . وقال الحافظ في تهذيب التهذيب : صدوق يخطئ ، ومعاوية بن أبي صالح الراوى عنه من رجال مسلم وقد لينه ابن معين وقال أبو حاتم لا يحتج به ولم يرضه البخارى ولا ابن القطان ، فكيف يؤخذ بروايته عن ابن عباس أن إبراهيم خليل الرحمن كان في صغره مشركا ؟ وهذا إذا فرضنا أن السند إليه صحيح . ومن العجيب أن ابن جرير اختار هذا القول مع تقريره القول المقابل له على

أحسن وجه وهو الذى جزم به الجمهور من أنه كان مناظراً لقومه فقال ما قال تمهيداً  
لإنكار عليهم ، فحكى مقالهم أولاً حكاية استدراجهم بها إلى سماع حجته على بطلانها  
إذا فهمهم أنه موافق لهم على زعمهم ، ثم كر عليه بالنقض ، بانياً دأيسله على قاعدة  
الحس ونظر العقل ، وقيل إنه استنبههم إنكار أوتهم واستهزاء حذف أداته ، أى  
أهذا ربى الذى يجب على أن أعبد ؟ وقيل أراد : هذا ربى بزعمكم ، أو إنكم  
تقولون هذا ربى وذلك مما لا يلدش مع ما يأتى فى الشمس ، ولا يقبله الذوق .

أما ابن جرير فاحتج أولاً بالرواية وقد علمت أنها لا تصلح حجة على دعوى  
شرك الخليل عليه الصلاة والسلام ولو فى الصغر على أنها معالقة - وثانياً بالمعبرة  
التي قالها بعد أفول القمر ، وسترى حسن توجيهها على الوجه الآخر . وأما الجمهور  
فاحتجوا بحجج كثيرة أطال الإمام الرازى فى تعدادها وفى أكثر ما أورده نظر  
ظاهر . وأقوى حججهم السياق من حيث تشبيه إراءة الله تعالى إياه هذا الملكوت  
وما يترتب عليه من إبطال ربوبية الكواكب براءته ضلال أليه وقومه فى عبادة  
الأصنام - ومن إسناد هذه الآراء إلى الله تعالى الدال على تمييز ما رأى بها على  
ما كان يرى قبلها - ومن تعليل الآراء بما تقدم - ومن التعقيب على ذلك بمحاجة  
قومه وقوله تعالى إنه آتاه الحجة عليهم .

﴿ فلما أفل قال لأحب الآفلين ﴾ أى فلما غرب هذا الكوكب واحتجب ،  
قال لأحب من يغيب ويحتجب ، ويحول بينه وبين محبه الأفق أو غيره من  
الحجب ، وأشار بقوله الآفلين إلى أن هذا الكوكب فرد من أفراد جنس كله  
يغيب ويأفل ، والعامل السليم الفطرة والذوق لا يختار لنفسه حب شئ ، يغيب عنه  
ويوحشه فتد جماله وكماله ، حتى فى الحب الذى هو دون حب العبادة ، فإن أحب  
شيئاً من ذلك مجاذب الشهوة دون الاختيار ، فلا يلبث أن يساو عنه بنزوح الدار  
والاحتجاب عن الأبصار ، إلا أن يصير حبه من هوس الخيال ، وفنون الجنون  
والخبال ، وأما حب العبادة الذى هو أعلى الحب وأكمله لأنه من مقتضى الفطرة  
السليمة والعقل الصحيح ، فلا يجوز إلا أن يكون للرب الحاضر القريب ، السميع  
البصير الرقيب ، الذى لا يغيب ولا يأفل ، ولا يفسى ولا يذهل ، الظاهر فى كل

شيء بآياته وتجليه ، الباطل في كل شيء بحكمته واطمئه الخفى فيه ( لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو الخفيف الخبير ) ولكن تشاهده البصائر بآثار صفاته في الخلق والتقدير وسلطانه في التصرف والتدبير ، وما كان ليخفى على الخليل الأول ما قاله الخليل الثاني في مقام الإحسان ، وماملته إلا عين ملته في الإسلام والإيمان وهو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » فكيف يعبد هذه الكواكب التي نأفل وتمجيب عن عابديها ، ويخفى حالم عليها ؟

وقد فسر بعض النظار وعلماء الكلام الأفول بالانتقال من مكان إلى مكان . وبما رواه هذا هو المنافي للربوبية لدلالته على الحدوث أو الإمكان ، وهو تفسير للشيء بما قد يبينه فإن المحفوظ عن العرب أنها استعملت الأفول في غروب القمر والنجوم وفي استقرار الحمل وكذا القماح في الرحم ، فعلم أن مرادها من الأول عين مرادها من الثاني وهو الغيوب والخفاء . وقد يتحول الشيء وينتقل من مكان إلى آخر وهو ظاهر غير محتجب . وفسره بعضهم بالتغير ليجعلاه آلة الحدوث المنافي للربوبية أيضا ، وهو غاطط كسابقه فإن الشمس والقمر والنجوم لا تتغير بأفولها ، ومذهب المتأخرين من علماء الفلك - وهو الصحيح - أن أفولها إنما يكون بسبب حركة الأرض لا بحركتها هي ، وأن حركتها على محاورها وحركة السيارات من المغرب إلى المشرق ليست من سبب أفولها المشاهد في شيء وفي الكلام تعريض لطيف بهيل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون ما يحتجب عنهم ، ولا يدري شيئا من أمر عبادتهم ، وهو يقرب من قوله لأبيه بعد ذلك ( لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ؟ ) ولا يظهر هذا التعريض على قول النظار في تفسير الأفول ، فإن قوم إبراهيم لم يكونوا على شيء من هذه النظريات الكلامية بل كانوا يعبدون الأفلاك قائلين بربوبيتها ، وبقدمها مع حركتها ، وما زال الفلاسفة والمذكيون يقولون بقدم الحركة وأزليتها ، وعلماء الكون في هذا العصر يعدون الحركة مبدأ وجود كل شيء . وأنها ملازمة للوجود المطابق من الأزل إلى الأبد .

وقد كان الزمخشري من أوائل النظار وقد قال بعدما يأتي في القمر والشمس :  
( فإن قلت ) لم احتج عليهم بالأفول دون البرزخ وكلاهما انتقال من حال إلى حال ؟



٥٦٠ معنى البزوغ هل كان احتجاج إبراهيم في ليلة أو آكثر ( تفسير: ج ٧ )

( قالت ) الاحتجاج بالأقول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب اه وقال ابن المنير إنه من عيون نكته ووجوه حسنه اه والصواب أن الكلام كان تعريضاً خفياً، لا برهاناً نظرياً جلياً ، وأن وجه منافاة الربوبية فيه هو الخفاء والاحتجاب والتعدد ، وأن البزوغ والظهور لم يجعل فيه مما ينافي الربوبية بل بنى عليه القول بها ، فإن من صفات الرب أن يكون ظاهراً وإن لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه كما علم مما تقدم آنفاً ﴿ فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ؟ ﴾ أى فلما رأى القمر طالعا من وراء الأفق أول طلوعه قال هذا ربي ، على طريق الحكاية لما كانوا يقولون تمهيداً لا بطلاله كما تقدم وقد استعملت العرب هذا الحرف في التعبير عن ابتداء طلوع النيرات وأول طلوع الناب . وفي بزغ البيطار والحاجم للجلد وهو تشريطه بالمبزغ ، ولذلك قالوا إن معنى البزغ الشق فالنيرات تشق الظلام بطلوعها ، وجعله بعضهم تشبيهاً بشق الناب والسن للثة وشق البيطار والحجام للجلد . والظاهر أن إبراهيم (ص) رأى الكوكب في ليلة ورأى القمر في الليلة التالية لها كما يؤخذ من العطف بالفاء وذلك أنه لا فاصل بين ليلة وأخرى إلا النهار وهو ليس بمظهر للكواكب والقمر فكأنه غير فاصل ويحتمل أن يكون قد رأى الكوكب والقمر في ليلة واحدة وإذا كانت هذه الليلة هي التي رأى الشمس في أول نهارها - وهو المتبادر - وجب أن يكون رأى الكوكب في أول الليل هاوياً للغروب وبعد أفوله بقليل بزغ القمر وأن ذلك كان في وسط الشهر ، وأنه سهر مع بعض قومه الليل كله حتى أفل القمر في آخره ، وكثيراً ما يفعل الناس هذا ولا سيما في الليالي البيض ولو لم يكن لهم غرض ديني أو عامي منه ، وقد يتصور وقوع ذلك في بعض الليالي القليلة من السنة كالليلة الخامسة عشرة من شهر رجب من سنتنا هذه ( سنة ١٣٣٦ هـ ) فإن الشمس تغرب فيها عن أفق مصر الساعة ٦ و٢٨ دقيقة ويطالع القمر بعد غروبها بعشرين دقيقة وفي هذه المدة يحتمل أن يرى بعض السيارات أو نحوها من النجوم المشرقة الممتازة كالشمري هاوياً للغروب ويقرب بعدها بربع ساعة ويغرب القمر في تلك الليلة بعد انتهاء الساعة الرابعة بدقيقتين من صبيحتها وتشرق الشمس بعد غروبها بأربع عشرة دقيقة ، ولكن يعكس على هذا أنه لا يظهر فيه جن الليل . وهو إطلامه ، وإنما يتعين تصوير وقوع ما ذكر

في مثل هذه الليلة من الشهر ، والقمر بدر ، والشمس في الدرجة الخامسة من برج الثور ، إذا تعين أنه لا يجوز وصف القمر والشمس بالبروز إلا في أول طلوعهما من وراء أفق القطر كله ، وقد يقال إن هذا غير متعين بالوصف وأنه يجوز أن يقال: رأيت القمر بازغا ولو بعد طلوعه بساعات كما يقال: رأيت ناب البعير بازغا بعد طلوعه بأيام. ثم إن البروز والغروب منهما ما هو حقيقى عرفا وما هو نسبي ، فمن كان في مكان من بلدان أو محاط بالبنيان والشجر يبرز عليه القمر والشمس بعد بزوغهما في أفق قطره ، ويغربان عنه قبل غروبهما عن ذلك الأفق ، وقد يكون في مكان يحجب مشرقه ما ذكر دون مشربه وبالعكس فيختلف البروز والغروب باختلاف ذلك . وبهذا يتسع مجال احتمال وقوع ما ذكر في ليلة واحدة وصبيحتها بغير تكلف . والكلام في الآيات مرتب على رؤية الكوكب رؤية غير مقيدة بحال ولا وصف وعلى رؤية القمر والشمس بازغين لا على بزوغهما ، فالأول يصدق برؤيته قبيل الغروب في أول جنون الليل ، والآخران يصدقان بالرؤية في حال البروز النسبي وقد غفل عن هذه الدقة في تعيير التنزيل من زعم أن رؤية ما ذكر لا يتصور وقوعه في ليلة واحدة وصبيحتها ، ومن فرض لذلك وجود حال في ذلك المكان الخالي من الجبال .

فلما أفل قال لئن لم يهتدي ربي لأكونن من القوم الضالين أي قلما أفل القمر كالكوكب ، وهو أكبر منه منظرأوأبهى نوراً في الأرض ، قال مسمعاً من حوله من قومه : لئن لم يهتدي ربي الذي خلقتني إلى العبادة التي ترضيه بأعلام خاص من لدنه لأكونن من القوم الضالين عما يجب أن يعبد به فيتعبدون فيه أهواءهم وأجتهادهم فلا يكونون عابدين له بما يرضيه ، ولا يقتضي أن كل ضال يعبد الأصنام أو الكواكب بل هذا تعريض آخر بضلال قومه يقرب من التصريح وإرشاد إلى توقف هداية الدين على الوحي الإلهي قال ابن المنير في الانتصاف : والتعريض بضلالهم ثانياً أصريح وأقوى من قوله « لا أحب الآفلين » وإنما ترقى في ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الأول حجة فأنسوا بالتدح في معتقدهم ولوقيل هذا في الأول فلم لهم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال ، فما عرض صلوات الله عليهم بأنهم في ضلالة إلا بعد أن وثق بإصغائهم إلى إتمام المقصود واستماعه إلى آخره ، والدليل على ذلك أنه ترقى



النوبة الثالثة إلى التعرّيج بالبراءة منهم، والتقرّيع بأنهم على شركيين، ثم قيام الحجة عليهم، وتباج الحق وبلغ من الظهور غاية المقصود اه وذلك قوله عز وجل .

﴿ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي؟ ﴾ أى قال مشيراً إليه على الطريقة التي بينها فيما قبله: هذا الذى أرى الآن أو الذى أشير إليه ربي؟ قال الزمخشري: جعل المبتدأ مثل الخبر بكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ما جاءت حاجتك، ومن كانت أمك؟ (ولم تكن فنتهم إلا أن قالوا) وكان اختيار هذه الطريقة واجباً للصيانة الرب عن شبهة التأنيث، ألا تراهم قالوا في صفة الله: علام ولم يقولوا علامة - وإن كان العلامة أبلغ - احترازاً من علامة التأنيث اه وجوزاً بوحيان أن يكون تذكير الإشارة إلى الشمس حكاية لما قيل بلغة العجم وأكثر لغاتهم لا تميز بين المذكر والمؤنث في الإشارة ولا في الضمائر. ونوقش في كون ذلك مقتضى الحكاية وفي دعوى كون لنة إبراهيم من تلك الأعجمية. وقد سبق لنا القول بأنهم بنية ممزوجة، على أن بعض الأعجم يذكرون الشمس ويؤنثون القمر. وسيأتى فيما نذكر من عقائد قوم إبراهيم أن للشمس زوجة وأما قوله صلوات الله وسلامه عليه ﴿ هذا أكبر ﴾ فهو تأكيد لإظهار النصفة للقوم، ومبالغة في تلك المجازاة الظاهرة لهم، وتمهيد قوى لإقامة الحجة البالغة عليهم، واستدراج لهم إلى التمدى في الاستماع بعد ذلك التعريض الذى كان يخشى أن يصددهم عنه. ومعناه أن هذا أكبر من القمر والكواكب قدراً، وأعظم ضياءً ونوراً، فهو إذاً أجدر منهما بالرؤية، إن كان المدار فيها على التفاضل والخصوصية.

﴿ فلما أفلت قال يا قوم إني برىء مما تشركون ﴾ أى فلما أفلت كما أفلت غيرها، واحتجب ضوءها المشرق وذهب سلطانها، وكانت الوحشة بذلك أشد من الوحشة باحتجاب الكوكب والقمر، صرح عليه الصلاة والسلام بالنتيجة المرادة من ذلك التعريض، فتبرأ من شرك قومه، الذى أظهر مجاراتهم عليه في ليلته ويومه. والبراءة من الشيء التفصى منه والتنحى عنه لاستقباحه، فهو كالبرء من المرض وهو السلامة من ألمه وضرره، وما مصدرية أو موصولة أى إني برىء من شرككم بالله تعالى أو من هذه المعبودات التى جعلتموها أرباباً وآلهة مع الله تعالى. فيشمل الكواكب والأصنام وكل ما عبدوه وهو كثير.

﴿ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض خفيًا وما أنا من المشركين ﴾  
تبرأ من شركهم وقفى على تلك البراءة ببيان عقيدته الحقى وهى التوحيد الخالص  
فقال إني وجهت وجهي وقصدى وجهت توجهي فى عبادتى للرب الخالق الذى  
فطر السموات والأرض ، أى ابتداء خلقهما بما فتى من رقى مادتهما وهى دخان ،  
وأكمل خلقهن أطواراً فى سنة أزمان ، فهو خالق هذه السكواكب النيرات ، وخالقكم  
وما تصنعون منه هذه الأصنام من معدن ونبات ، وتوجيه الوجه هنا بمعنى إسلامه  
فى قوله عز وجل ( ٤ : ١٢٤ ) ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة  
إبراهيم خفيًا ) وقوله ( ٣١ : ٢٢ ) ومن يسلم وجهه إلى الله فهو محسن ) الآية وقد تقدم  
فى تفسير الأولى ( ص ٤٣٨ ج ٥ ) أن إسلام الوجه له تعالى عبارة عن توجه القلب ،  
فإن الوجه أعظم مظهر لمسا فى النفس من الإقبال والاعراض والخشوع والسرور  
والسكابة وغير ذلك ، وأن المراد بإسلامه وتوجيهه لله تعالى تركه ليتوجه إليه وحده  
فى طلب حاجته ، وإخلاص عبوديته ، فهو وحده الرب المستحق للعبادة ، القادر على  
الأجر والإثابة . ومن الشواهد على استعمال الوجه بمعنى القلب حديث « لتسون  
صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم » وفى رواية « قلوبكم » رواه أحمد وأصحاب  
السنن . ووجه يتعدى باللام وإلى كاسلم وتقدم شاهد « أسلم » آفنا ، ولم يتكرر  
« وجه » فى القرآن بهذا المعنى ، وإلا فاللام هنا بمعنى إلى كقوله تعالى ( بأن ربك  
أوحى لها ) وقوله ( لعادوا لما نهوا عنه ) واخترع الرازى للام هنا نكتة سماها دقيقة  
فقال : المعنى أن توجيه وجه القلب ليس إليه لأنه متعال عن الحيز والجهة بل إلى  
خدمته وطاعته لأجل عبوديته الخ فجعل اللام « دليلاً ظاهراً » على كون المعبود متعالياً  
عن الحيز والجهة . وهذا تحسك سرود لا تقبله اللغة ولا يقتضيه العقل ، ولا يتفق مع  
ما ورد فى القرآن فى معنى توجيه الوجه . أما إباء اللغة له فلأن اللام لو كانت للتعاليل مع  
حذف مضاف لكانت الآية خالية من المقصود منها بالذات وهو كون توجيه القلب  
بالعبادة إلى الله تعالى فاطر السموات والأرض ، إذ التعاليل على ما فيه من التكلف يصدق  
بالتوجه إلى غيره تعالى توسلاً إليه كالتوجه إلى السكواكب وغيره ، لأجل خالقه لا لأجله  
باعتماد أنه هو الذى يقرب إليه زانئ أو يشفع عنده . وأما العقل فإنه يدرك أن توجه القلب

لا ينحصر في كونه إلى الحيز والجهة المحصورة ، وأما القرآن فقد عدى إسلام الوجه إلى في سورة لقمان وباللأم في سورة النساء ، وهو بمعنى توجيهه كما تقدم آنفا .  
هذا وأن التعبير بقاطر السموات والأرض هو وجه الحجة في الآية فإن ما قن به القوم من تأثير النيرات في الأرض - إن صرح - لم يعد أن يكون خاصية لبعض أجرام السماء وهي لم توجد نفسها ولا صفاتها وخواصها ، فالواجب أن ينظر في أمرها من حيث هي جزء أو أجزاء من مجموع العالم ، وحينئذ يراها الناظر المتفكر خاضعة لتدبير من فطر العالم الكبير التي هي بعضه ، ويعلم أنه هو الحقيق بالعبادة من دونها ، لأنه هو الرب الحق المدبر لها وأغيرها ، وإنما يتجلى الاستدلال على وحدانية الربوبية والإلهية بالنظر في جملة العالم وكونه لا بد أن يكون له خالق مدبر واحد ، إذ لا يمكن أن يستقيم نظام المتعدد إلا إذا كان له جهة واحدة كما بيناه في غير هذا الموضع ، وسيعاد إن شاء الله تعالى ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) وأما الاستدلال بأجزاء السكون فيتولد منه شبهات ومشكلات كثيرة .

والحنيف صفة من الحنف وهو بالتحريك الميل عن الضلال والعوج إلى الاستقامة وضده الجنف بالجمع فقولته حنيفا حال أي وجهت وجهي له حال كوني ماثلا عن معبوداتكم الباطلة وعن غيرها ، فتوجهي وإسلامي خالص له لا يشوبه شرك ولا رياء ، وما أنا من القوم المشركين به الذين يتوجهون إلى غيره من الخواصات ، كالأكواب أو الملائكة أو الملوك والصالحين ، أو ما يتخذونهم من الأصنام والتماثيل تبرا أولا من شركهم أو شركائهم ثم تبرا منهم أنفسهم ( ٦٠ : ٤ ) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم وبما تعبدون من دون الله ( روى ابن جرير عن ابن زيد أن قوم إبراهيم قالوا حيث قال إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض : ما جئت بشيء ، ونحن نعبدك وتتوجه (١) فرد عليهم بأنه حنيف أي مخلص له لا يشرك به كما يشركون اه بالمعنى .

وفي الآيات قرأت لا تتعلق بالمعنى كفتح ياء إلى وسكونها وإمالة رأي وكسر

(١) كذا في نسخة تفسيره المطبوعة بالمطبعة الأميرية وإنما يقال توجه إليه لا توجهه وفيها أيضاً : ولا أشركه أي لا أشرك به .

الراء والهمزة فيها ولكن قراءة يعقوب ضم آزر على النداء فهي دليل على كونه اسما علما لأن حذف حرف النداء خاص بالعلم في الفصحى ، وغيره شاذ .

مسائل متممة لتفسير الآيات ﴿

( المسألة الأولى في عقائد قوم ابراهيم صلى الله عليه وسلم )

تقدم أسهم كانوا يعبدون الكواكب والأصنام وقال ابن زيد إنهم كانوا يعبدون الله تعالى أيضا ويشركون ما ذكر به ، وكل ذلك صحيح دلت عليه آثار الكلدانيين التي اكتشفت في العراق . وقد أثبت بيروسوس وسنيانوس أن علماءهم وكهائنهم كانوا يعرفون حقيقة التوحيد ولكن كانوا يدينون بها في أنفسهم ولا يبيحونها للعامة ، وأن اليونان أخذوا هذا النفاق عنهم ، وأعل الصواب أن الذين أخذوا عنهم أولاهم قدماء المصريين فقد كان التوحيد منتهى علم حكائهم وكانوا يكتفونه عن العامة لأن استعباد الملوكة الذين هم أعوانهم لها لا يدوم إلا بالوثنية كما يعلم مما ينادى في التفسير وغيره مراراً واليونان اقتبسوا من قدماء المصريين ، على أن هنري رولنسن من مدققى مؤرخى أوربة قال إن أمة من ضفاف الدجلة والفرات ارتحلت إلى أوربة بتلك العقائد منقوشة في صفايح الآجر .

من آلهة الكلدانيين ( إل ) وهى كلمة سامية عرفت فى العربية والسريانية والعبرانية قال صاحب القاموس والال الربوبية واسم الله تعالى وكل اسم آخره إل وإيل فضاف إلى الله تعالى ، وقال أل المريض والحزين يئل ألا وأللا أن وحن ورفع صوته بالدعاء ، وقال فى مادة ( أى ل ) إيل بالكسر اسم الله تعالى ، وفى لسان العرب بحث فى كون الإل من أسماء الله تعالى ولكنه نقله عن ابن سيده ثم قال : والإل الربوبية والال بالضم الأول فى بعض اللغات وليس من لفظ الأول ثم قال فى ( إيل ) من أسماء الله عز وجل عبرانى أو سريانى ثم نقل عن ابن السكيت أن جبرائيل وشراجيل وأشباهمما كثر حبيل تنسب إلى الربوبية « لأن إيل لغة فى إل وهو الله عز وجل كقولهم عبد الله وتيم الله » أقول ونقل مثله فى ( إل ) وضعفه يمنع جبريل وما أشبهه من الصرف أى دون شرحبيل وشهميل من أسماء العرب ،

ونقل عن أبي منصور أنه يجوز أن يكون إيل عرب فقيل إل ثم قال في مادة (اله) وقد سميت العرب الشمس لما عبدوها إلهة والإلهة الشمس الحارة حكى عن ثعالب والالهية والالاهة (بالفتح والكسر) والالهة (مضمومة الهمزة غير معرفة) كله الشمس الخ ثم ذكر أن : الالهة والالوهة والالوهية العبادة ، وذكر عند تفسير الآله بالمعبود في أول المادة قولهم : إله بين الآلهة والالهية والالاهية وأن أصله من إله يألوه (من باب علم) إذا تحير

هذا وإن دلالة مادة ألـ على العبادة والمعبود سامية قديمة منقولة عن الكلدانيين وغيرهم . قال البستاني في دائرة المعارف عند تعريف اسم (الله) بأنه اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع الحمد - أي كما قال علماء المسلمين - وهو بالعبرانية ألوهيم بصيغة الجمع تعظيماً لا تكثيراً وقد يطلق على غير الله ، ويهوه أي السكائن وهو خاص به تعالى ، وإيل أي القدير وبالسرانية ألوهو بالكلدانية إلاهاه

وفي تواريخ المتأخرين المؤيدة بالعاديات ( الآثار القديمة ) أن أعظم أرباب الكلدانيين وآلهتهم ( إيل - أو - إل ) فهو رب الأرباب وأصل الآلهة وليس له تمثال ولا صورة في معابدهم والظواهر أنهم كانوا يعتقدون مما ورثوا من دين نوح عليه السلام أنه منزّه عن صفات الخلق وتخيلاتهم وروى ديودورس عن فيلو أنه مرادف لزحل ، ولا يصح هذا إلا أن يراد بزحل أبو المشتري كما قيل ذلك وقد أشاروا إلى الإيمان به في عصور قدماء ملوكهم ومما قالوا عنه في أقدم الخرافات أنه أولد ولدين (أنا) و (بيل) و (أنا) هذا هو رأس (الثالوث) الكلداني وقيل إن هذا الاسم بمعنى اسم الجلالة (الله) ويقولون أنو إذا كان فاعلاً وأنا إذا كان مفعولاً وإني إذا كان مضافاً إليه ومن ألقابه عندهم - القديم والرأس الأصلي وأبو الآلهة ورب الأرواح والشياطين وملك العالم الأسفل وسلطان الظلام أو رأس الموت . ووجدت آثار عبادته في مدينة (أرك) وهي الوركاء قال ياقوت الوركاء هو وضع بناحية الروابي ولد به إبراهيم الخليل عليه السلام ، وقد بنى أحد ملوكهم معبداً له ولائنه (قول) في آشور سنة ١٨٣٠ قبل المسيح فصار اسم هذه المدينة بعد ذلك (تلان) وأصله (تل أنا) وجاء ذكره في آجر للملك (أوركه) اكتشفت في أنقاض (أم

قبر) هذه ترجمته « ان إله القمر ابن شقيق (أنو) وبكر (بعوس) قد حمل عبده (أروكه) الرئيس التقى ملك (أور) على بناء هيكل (تسين كائو) معبداً مقدساً له «  
والثاني من تالوثهم (باوس - أو - بيل) ولعلهما محرطان عز (بعل) و (بعوس) ومن أسمائهم (أنو) و (إيل انيو) ومعناه السيد . وتأتق غالباً بلفظ (نيبرو) ومؤنثها (نيبروث) وهي قريبة من كلمة (نمرود) التي هي في ترجمة التوراة السبعينية (نبروث) وكلمة (نيبرو) مشتقة من كلمة بابر السريانية ومعناها طارد ، وتدل مادة نبر في العربية على الارتفاع فنبر رفع والنبرة الشيء المرتفع ففيها معنى الشرف ، ومعناها في الآشورية يقارب معناها في السريانية (فيل نبرو) بمعنى السيد الصياد أو رب الصيد . ولذلك قيل إنه نمرود المذكور في العهد العتيق ، ويقولون إنه كان يصيد الوحوش وهو بعوس الذي ذكر مؤرخو اليونان أنه باني مدينة (بابل) وملكها الأول ، ودلت الآثار على أن الآشوريين كانوا يسمونها مدينة (بل نبرو) وظل الكلدانيون يعبدون (نمرود) مدة وجود دولتهم وكانوا يكنونه بأبي الآلهة ويكنون زوجه المسماة (موليتا - أو - أنوتا) بأم الآلهة العظام ، ولكن وصفت في بعض الآثار بأنها زوج (نين) وهو ابنها وفي بعضها أنها زوج (أشور) ولها ألقاب عظيمة ووجد لها عدة هياكل

والثالث من تالوثهم (حوا - أو حيا) وهو حيوان بعضه كالإنسان وبعضه كالسمك زعموا أنه خرج من خليج فارس ليعلم سكان ضفاف النهرين علم الفلك والأدب ، ونسب إليه اختراع حروف الهجاء ، وقد وجد اسمه على صحيفة من الآجر وجدت في خرائب (أزور) ويرى بعض الباحثين أن اسمه من مادة الحياة العربية أو الحية ، وشعاره في القلم الكلداني الشكل الاسفيني ، ومنه رسم الحية للدلالة على منتهى الذكاء والحكمة والإشارة إلى الحياة وله ألقاب عظيمة

وكان للكلدان (ثالث) آخر أحد آلهته (سيني) وهو القمر وهذا الاسم سامي فاسم القمر بالسريانية سين وكذا في السنسكريتية ، ومن ألقابه زعيم الأرباب في السماء والأرض (وبعل رونا) أي رب البناء ، وكانوا يصورونه في جميع تطوراته منذ يكون هلالاً ، وله هياكل كثيرة وأعظم معابده في (أور)

والثاني ( سان ) أو ( سانسى ) وهو الشمس ، والاسم سامى أيضاً ومنه السنا بالعربية وهو بالقصر الضياء وقيل ضوء النار والبرق والصواب انه أعم قال تعالى ( هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً ) ومنه ( شانى ) بالعبرية ومنها لأمع ، واسم الشمس باللغة السنسكريتية ( سيونا ) ومن ألقاب هذا الاله : رب النار ونيرو الأرض والسماء . وكان له هياكل فى المدن الكبيرة وأشهرها ( بيت بارا ) وبارا أوفرا اسم الشمس بالمصرية القديمة وكان اسم ( هليوبوليس ) عندهم ( سيبارا ) وتسمى فى الآثار ( تسبار شاشاناس ) ومعنى الثلاثة مدينة الشمس ، والشمس زوجة عندهم بسمونها ( أى ) و ( كولا ) و ( أنونيت )

وثالث الثلاثة ( فول ) أو ( اينفا ) أى الهواء وهو رب الجو الفائم بتسخير الرياح والعواصف والأعاصير المتصرف فى الزراعة والمواسم . ومن هياكله هيكلكل بناء الملك ( شماس فول ) الذى ملك الكلدان سنة ١٨٥٠ قبل المسيح

وهذه الأخبار والآثار تشهد بصدق القرآن ، وكونه حجة لله على الانام ، لأن من جاء به أمى لم يقرأ شيئاً من كتب الأولين ، ولا رأى أثراً من آثار الغابرين ، فيعلم منها خبر معبوداتهم ، ولا يرد عليه ما أورد على العهد العتيق من كون كاتبه ( عزرا الكاهن ) كتبه بعد السبي فاقتبس فيه كثيراً من تقاليد البابليين

### ﴿ المسألة الثانية معنى الرب والاله وشبهة الشرك وكونه قسمان ﴾

ظاهر ما حكاه الله تعالى عن ابراهيم (ص) أن قومه كانوا يتخذون الأصنام آلهة لا أر بابا ويتخذون الكواكب أر بابا آلهة ، فالاله هو المعبود فكل من عبد شيئاً فقد اتخذ إلهاً ، والرب هو السيد المالك والمربي والمدبر المتصرف ، وليس للاخلاق رب ولا إله إلا الله الذى خلقهم ، فهو المالك لكل شئ فى كل زمن وكل حال وله ملكه حقيقى تام ، وملك غيره عر فى ناقص وقوت ، له أجل محدود ، وهو المعبود بحق إذ العبادة الحق لا تسكون إلا للرب ، فإن العبادة هى التوجه بالدعاء وكل تعظيم قولى أو عملى إلى ذى السلطان الأعلى على عالم الأسباب وما هو فوق الأسباب ، لأنه هو الموجد لها والمتصرف فيها ، فهى خاضعة لسلطانها وكل ما عدها فهو خاضع لسلطانها



بل سلطانه فيها . والأصل في اختراع كل عبادة لغيره تعالى أمران ( أحدهما ) ان بعض ضعفاء العقول رأوا بعض مظاهر قدرته تعالى في بعض خلقه فتوهموا أن ذلك ذاتي لهذا الخالق ليس خاضعا لسنن الله في الأسباب والمسببات لقصر إدراكهم عن الوصول إلى كون القدرة الذاتية خاصة بخالق كل شيء الذي أعطى كل شيء خلقه وما امتاز به على غيره ، وكون خفاء سبب الخصوصية لا يقتضى عدم خضوع صاحبها لسنن الخالق فيها وفي غيرها من شؤونه ( أى شؤون صاحب الخصوصية ) .  
 ووثنية هؤلاء هى الوثنية السافلة ( ثانيهما ) اتخاذ بعض الخواقات ذات الخصوصية في مظاهر النفع والضرر ، وسيلة إلى الرب الاله الحق ، تشفع عنده وتقرب إليه كل من توجه إليها ، أو التماسيل والأصنام والقبور وغيرها مما يمثلها أو يذكر بها ، فيتوسل ذو الحاجة بدعائها وتعظيمها بالقول أو الفعل لأجل حقه تعالى بتأثيرها عنده ، على قبوله وإعطائه سؤاله ، وهذا التوسل توجه إلى غير الله مبنى على اعتقاد عدم انفراد الرب بالاستقلال بقضاء الحاجات ، وكونه يفعل بتأثير الوسيلة في إرادته ، وهذا شرك في العبادة ينافي الحنيفية . وهذه هى الوثنية الراقية التى كانت العرب عليها في زمن البعثة ، ولذلك كانوا يقولون في طوافهم

لبيك لا شريك لك \* إلا شريكا هو لك \* تملكه وما ملك

وكان بعض قوم إبراهيم (ص) قد ارتقوا في وثنياتهم إلى هذه المرتبة في الجملة أو أوشكوا ، إذ أنهم عقلوا أن الأصنام لا تسمع دعاءهم ولا تبصر عبادتهم ، ولا تقدر على نفعهم ولا ضررهم ، وإنما قلدوا بعبادتها آباءهم ، كما يعلم من محتاجته (ص) لهم في سورة الشعراء ( ٢٦ : ٦٩ ) الخ ولذلك اتخذوها آكلة معبودين ، لا أربابا مدبرين ، ولكنهم اتخذوا الكواكب أربابا لما لها من التأثير السببي أو الوهمي في الأرض ، ووسعوا في إسناد التأثير إليها حتى اخترعوا من ذلك مالا شبهة له ، فكانوا يعتقدون أن الشمس رب النار ونير الأرض والسماء يدبر الملوكة ويفيض عليهم روح الشجاعة والأقدام وينصر جندهم ويخذل عدوهم ويمزقه كل ممزق . ويعتقدون نحو ذلك في زحل واسمه ( بيني ) ويعتقدون أن ( مرداخ ) - وهو المشتري - شيخ الأرباب ورب العدل والأحكام حافظ الأبواب التى يدخلها الخصوم لفصل الخصومات - وان ( رنكال )



وهو المريح كي الأرباب ورب الصيد وسلطان الحرب ، فهو يشترك مع زحل في تديره إلا أن هذا هو المقدم في الصيد وذلك المقدم في الحرب . - وان ( عشتار - أو - نانا ) وهى الزهرة ربة العبطة والسعادة ومفيضة السرور على الناس ، وتمثل فى الآثار بامرأة عارية - وأن ( نبو ) وهو عطارد رب العلم والحكمة .

وكانت حجة إبراهيم البالغة فى حصر العبادة بالتوجه فيها إلى فاطر السموات والأرض وحده دون غيره من الوسائط والوسائل ، ومشابهة فى سورة الانبياء فقد قال فى تراثهم ( ٢١ : ٥٦ ) بل ربكم رب السموات والأرض الذى فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين ) وبهذا كان يحتج بجميع الرسل عليهم السلام وهو أقوى الحجاج وأظهرها ، وأما ما ذكره إبراهيم (ص) من التعريض قبلها فهو تمهيد لها

### ﴿ المسألة الثالثة آراء المتكلمين والفلاسفة فى حجة إبراهيم ﴾

ما ذكره الرازى وغيره من مفسرى المتكلمين فى هذه الحاجة تكاف لا تدل عليه العبارة ولا يقتضيه العقل ولا تتوقف عليه الحجة ، وقد تقدم أنهم جمعوا ما عولم فيها على ذكر الافول ، وكون وجه الحجة فيه دلالة على الامكان والحدوث ، وقالوا ان أحسن الكلام ما يحصل فيه نصيب لكل من الخواص والأوساط والعوام ، فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج ، والحاجة لا يكون مقطوع الحاجة فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزلها عن الامكان ، حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال ( وأن إلى ربك المنتهى ) وأما الأوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر ، فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذى احتاج إليه ذلك الآفل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول فانه يزول ونوره وينقص ضوءه ويذهب سلطانة ويصير كالمزول ، ومن يكون كذلك لا يصالح للالهية ( قال الرازى ) بعد ما تقدم : فهذه الكلمة « لا أحب الآفان » مشتملة على نصيب المقربين وأنحاب اليمين وأنحاب الشمال فكانت أكل الدلائل وأفضل البراهين . ثم ذكر الرازى بعد هذا دقيقة استنبطها من مذهب

علماء الفلك على عهد هـى أعرق فى التكلف من هذا التفصيل الذى جعل فيه الوجه الصحيح فى الحجة نصيب العوام الذين ساهم أصحاب الشمال ، وهو يعلم أن أصحاب الشمال هم أهل النار ، ( فاعتبروا يا أولى الأبصار )

ثم قال الرازى : تفلسف الغزالى فى بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التى لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التى لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذى لكل ذلك . وكان أبو علي ابن سينا يفسر الاقول بالامكان ( أى فهو عند الرازى امام المقربين ! ) فزعم الغزالى ان المراد بأفولها إمكانها فى نفسها ، وزعم ان المراد من قوله ( لا أحب الآفان ) ان هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود ، واعلم أن هذا الكلام لا بأس به إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه . ومن الناس من حمل الكوكب على الحس ، والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث فاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها ، والله أعلم اه كلام الرازى وليس ما استحسنه من قبل بل سماه أحسن الكلام ، إلا مثل ما استبعد حمل الآية عليه من بعد أو هو أبعد وأجدر بالملام .

### ﴿ المسألة الرابعة إشارات الصوفية فى الآيات ﴾

أورد نظام الدين الحسن بن محمد النيسابورى فى تأويلات تفسيره عبارتين فى الآيات قال فى الأولى : ان إبراهيم رأى نور الرشد فى صورة الكوكب ونور الربوبية فى صورة القمر ونور الهداية فى صورة الشمس ، وسبك ذلك بعبارة شعرية متكلفة ، وأما العبارة الثانية فزعم أنها دارت فى خله ، وما هى إلا ما نقله الرازى ( الذى تلخص هو تفسيره وزاد عليه هذه التأويلات ) عن الغزالى - وذكرناه آنفا - إلا أنه تصرف فيه فجعله أقرب إلى التصوف . وقد نقل الآلوسى هذه العبارة الأخيرة عن النيسابورى فى اشاراته وذكر قبلها اشارة جعل فيها الكواكب اشارة إلى النفس التى هى الروح الحيوانية ، والقمر اشارة إلى القلب ، والشمس اشارة إلى الروح ، وانها أفلت بعد تجليها بتجلي أنوار الحق . وهو أقل تكلفا مما قبله ، وإن كان باطلا مثله .

وأمثل ما قيل في باب الإشارة ما شرحه الغزالي في بحث فرق الغرورين من الصوفية في كتاب الغرور من الأحياء فإنه بعد أن ذكر الذين اغتروا بأول ما انفتح لهم من أبواب المعرفة وما شموها من رائحتها فوقفوا عنده قال .  
 ﴿ وفرقة أخرى ﴾ جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا إلى ما يفيض عليهم من الأنوار في الطريق ولا إلى ما تيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يعرجوا على الفرج بها والالتفات إليها ، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا إلى حد القربة إلى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا إلى الله فوقفوا وغلطوا ، فإن الله تعالى سميع حجاباً من نور<sup>(١)</sup> لا يصل السالك إلى حجاب من تلك الحجب في الطريق إلا يظن أنه قد وصل . وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام إذ قال الله تعالى إخباراً عنه ( فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي ) وليس المعنى به هذه الأجسام المضيئة فإنه كان يراها في الصغر ويعلم أنها ليست آلهة وهي كثيرة وليست واحداً ، والجهال يعمون أن الكوكب ليس بالآله فمثل إبراهيم عليه السلام لا يفره الكوكب الذي لا يفر السوادية<sup>(٢)</sup> ولكن المراد به أنه نور من الأنوار التي هي من حجب الله عز وجل وهي على طريق السالكين ولا يتصور الوصول إلى الله تعالى إلا بالوصول إلى هذه الحجب ، وهي حجب من نور بعضها أكبر من بعض<sup>(٣)</sup> وأصغر الذرات الكوكب فاستعير له لفظة وأعظمها الشمس وبينهما رتبة القمر فلم يزل إبراهيم عليه السلام لما رأى ملكوت السموات حيث قال الله تعالى ( وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ) يصل إلى نور بعد نور ويتخيل إليه في أول ما كان يلقاه أنه قد وصل ثم كان يكشف له أن وراءه أمراً فيترقى إليه ويقول قد وصلت فيكشف له ما وراءه حتى وصل إلى الحجاب الأقرب الذي لا وصول إلا بعده فقال ( هذا أكبر ) فلما ظهر له أنه معظمه غير خال عن الهوى في حضيض النقص والانحطاط عن ذروة الكمال ( قال لا أحب الآفلين )... إلى وجهته وجهي للذي

( ١ ) ورد هذا في حديث مرفوع والمراد من الحجب ما يصرف العبد عن الوصول إلى منتهى معرفة ربه فهي حجب عليه لا على ربه ( ٢ ) السوادية العامة وكلمة سواد تطابق على الشخص المجهول وعلى الكثير من الناس ونامتهم . وهذه الجملة والاستدراك بعدها يخرج الكلام من باب الإشارة ويدخله في باب التفسير فهو خطأ في التعبير ( ٣ ) المراد الكبر المعنوي وهو العظمة

تفطر السموات) <sup>(١)</sup> وسالك هذه الطريق قد ينتز في الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يغتر بالحجاب الأول . وأول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه فإنه أيضاً أمر رباني وهو نور من أنوار الله تعالى أعنى سر القاب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى إنه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورة الكل وعند ذلك يشرق نوره إشراقاً عظيماً إذ ينل في الوجود كله على ما هو عليه، وهو في أول الأمر محبوب بمشكاة هي كالسائر له فإذا تجلى نور دوائه كشف جمال القاب بعد إشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القاب إلى القاب فيرى من جماله النائق ما يدهشه ، ور بما يسبق لسانه في هذه الدهشة فيقول أنا الحق <sup>(٢)</sup> فإن لم يتدبر له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك، وكان قد اغتر بكوكب صغير من أنوار الحضرة الإلهية ولم يصل بعد إلى القمر فذلا عن الشمس فهو مغرور . وهذا محل الالتباس إذ المتجلى يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون ما يترأى في المرأة بالمرأة فيظن أنه لون المرأة وكما يلتبس مافي الزجاج بالزجاج كما قيل :

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح وأما قدح ولا خمر

وبهذه العين نظر النصاري إلى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلاثاً فيه

(١) كذا في الأصل وهو مخالف لترتيب التنازل فإن آية النوجه بعد آية البراءة التي هي آية الشمس كما تقدم

(٢) رويت هذه الكلمة عن الحلّاج من غلاة الصوفية ويشير الغزالي إلى الاعتذار عنه بأن ذلك سبق لسان قد يقع في حال دهشة من الواصل يغيب بها عن نفسه ويستغرق في شهود وحدانية ربه . ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء ويوضح هذا كلامه الآتي وتخلله بالبيتين المرويين عن الحلّاج أيضاً . وأول كلمته هذه في المفصل الاسني يوجهين وصرح في كتاب المحبة من الأحياء بأن هذا القول من الغلو والاسراف وتجاوز الحق إلى الفول بالحلول والاتحاد . وإذا أردت أيها الفارسي تحقيق هذا المقام وأخذ لبن حقيقة خالصاً من فرت الضلال ودم الأوهام فعليك بما كتبه المحقق ابن القيم في شرح الدرجة الثالثة، من درجات الفناء من منازل السائرين في كتابه المعروف بمدارج السالكين ومنه تعلم مافي كلام الغزالي في الأنوار الإلهية مبنياً على أساس التوحيد والقواعد الشرعية . ونجد ذلك في ص ٢٤٣ من الجزء الثالث منه

فغلطوا فيه ، كمن رأى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور « اهـ

(٨١) وَحَاجَّةُ قَوْمِهِ قَالَ أَتُحْجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٨٢) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ، فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٣) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٨٤) وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ ، إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ .

الحاجة المجادلة والمغالبة في إقامة الحجة . والحجة الدلالة المبينة للمحاجة أى المقصد المستقيم كما قال الراغب ، وأصل الحجة وسط الطريق المستقيم ، وتطلق الحجة على كل ما يدلى به أحد الخصمين في إثبات دعواه أو رد دعوى خصمه . فتقسم إلى حجة ناهضة يثبت بها الحق ، وحجة داحضة يموه بها الباطل ، وإنما يسمى ما لا يثبت به الحق حجة على سبيل ادعاء الخصم ، حكاية لقوله ، واصطلاحوا على تسميتها شبهة ولما حاج إبراهيم قومه ببيان بطلان عبادة الأصنام وربوبية الكواكب وإثبات وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته وحده . وهى الخيفية - حاجوه ببيان أوهامهم في شركهم ، وقد بين الله تعالى في سورتي الأنبياء والشعراء أنهم اعتذروا له من عبادة الأوثان والأصنام بتقليد آبائهم ، وليس للمقلد أن يمتنع ، ولكنه يجادل ويحاج مع كونه لا يخضع للحجة إذا قامت عليه ، ويؤخذ من هذه الآيات أنهم لما لم يجدوا حجة عقلية على شركهم بالله ، خوفوه أن تمسه آلهتهم بسوء ، والظاهر أن هذا كان قبل ما حكى الله تعالى عنه وعنهم في سورة الشعراء بقوله ( ٢٦ : ٧٢ ) قال هل يسمعونكم إذ تدعون ٧٣ أو ينفعوكم أو يضرون ٧٤ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ( وقبل واقعة تسكيسه لأصنامهم التى قال الله فيها من سورة الأنبياء أنهم

رجعوا إلى أنفسهم فاعترفوا بظلمهم ، ثم نكسوا على رؤوسهم معبرين على شركهم ، وكثيراً ما يضطرب المقلد لسماع الحجة إذ يومض في قلبه برقها ويهز شعوره رعداً ، ويكاد يحيميه ودقها ، ثم ينكس على رأسه ، ويعود إلى سابق وهمه ، خائفاً من غير مخوف ، راجياً غير مرجو ، كما نراه في عباد أمتخاب القبور ، الذين يتوهمون أن قبورهم وغيرها من آثارهم تدفع عن زارها أو تمسح بها الضر ، وتكشف سوء ، وتدر الرزق ، وتخذى العدو ، إما بتصرفهم في الخلق ، وإما لأنهم قربان عند الرب ، ولا يرون ذلك ناقضاً للإيمان الصحيح بالله عز وجل ( ١٢ : ١٠٦ ) وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) قال تعالى .

﴿ وحاجه قومه ﴾ أى وجادله قومه بعد ما تقدم من أمره معهم ، وخاصموه في أمر التوحيد الذى قرره لهم ، كأن زعموا كما روى وسمع من أمثالهم أن اتخاذ الآلهة لا ينافي الايمان بالله الفاطر سبحانه لأنهم وسطاء وشفعاء عنده ، ومتخذون لأجله ، وذلك ما تقدم قريباً عن ابن زيد في تفسير قوله ( إلى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً ) وخوفوه بطشهم به فماذا قال عليه السلام ؟ ﴿ قال أتحتاجونى فى الله وقد هذان ﴾ أى أتجادوننى مجادلة صاحب الحجة فى شأن الله تعالى وما يجب فى الايمان به - والحال أنه قد فضانى عليكم بما هدى إلى التوحيد الخالص والحنيفية التى أقمت بها الحجة عليكم ، وأنتم ضالون باصراركم على شرككم ، وتقليدكم به من قبلكم ؟ وقد خفف نون ( تحتاجونى ) نافع وابن عامر فى رواية ابن ذكوان وذلك بحذف إحدى النونين ، وشدها سائر القراء ، وهما لغتان للعرب فى مثلها وحذفت الياء من هدى فى الرسم ، لأنها لا تظهر فى النطق ﴿ ولا أخاف ما تشركون به ﴾ من الكواكب والأصنام أن تصيبني بسوء ، فاني أعلم علم اليقين أنها لا تضر ولا تنفع ، ولا تبصر ولا تسمع ، ولا تقرب ولا تشفع ﴿ إلا أن يشاء ربي شيئاً ﴾ أى لكن استثنى من عموم الخوف فى عموم الأوقات ، من جهة آلهتكم كغيرها من الخواقات ، أن يشاء ربي القادر على كل شيء وقوع مكروه بى ، فإنه يقع لا محالة كما شاء ربي ، فإن فرض أنه شاء أن يسقط على صنم يشجنى ، أو كسف من شهب الكواكب يقتلنى ، فإذن ذلك يقع بقدرة ربي ومشيتة ، لا بمشيئة الصنم أو الكوكب

ولا بقدرته، ولا بتأثيره في قدرته تعالى وإرادته، ولا بحاجته عنده وشفاعته، إذ لا تأثير  
 لشيء من المخلوقات في مشيئة الخالق الأزلية الجارية بما ثبت في علمه الأزلي «وسع  
ربي كل شيء علماً» أي أن علم ربي وسع كل شيء وأحاط به. ومشيئته مرتبطة بعلمه  
 المحيط القديم وقدرته منفذة لمشيئته، فلا يمكن أن يكون لشيء من المخلوقات التي  
 تعبدونها ولا لغيرها تأثير ما في صفاته، ولا في أفعاله الصادرة عنها، لا شفاعاة ولا غيرها،  
 وإنما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء، فيعلمه الشفعاء والوسطاء  
 من وجود مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرها ما لم يكن يعلم، فيكون ذلك  
 هو الحامل له على الضر أو النفع، أو العطاء أو المنع. أخذنا هذا المعنى لهذه الجملة  
 من صحيح الله تعالى على نفي الشفاعة الشرعية بمثل قوله (من ذا الذي يشفع عنده  
 إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) فراجع  
 تفسيره (في ص ٣١ من جزء التفسير الثالث) وجعل الجملة بعضهم كالتعليل الاستثناء بـ «وإن  
أن يكون قد سبق في علمه تعالى إصابته بسوء يكون سببه الأضداد، أو لبيان أنه  
لا إحاطة بعلمه لا يفعل إلا بما فيه الخير والصلاح، وجعلها بعضهم تعريفاً بجهل  
معبوداتهم من الكواكب والأوثان، وما قلناه أرجح وهو من قبيل تفسير القرآن  
بالقرآن «أفلا تتذكرون» أيها الغافلون أن هذا هو شأن الرب الفاعل، وأنه ينافي  
ما أنتم عليه من الشرك الظاهر، ومنه اعتقاد وقوع الضر بي أو النفع لكم، بالتصرف الذي  
ترحمونه في معبوداتكم؟ وقد تقدم أنهم كانوا مؤمنين بأن للعالم كاهن با خالقاً غير هذه  
الآلهة والأرباب المتخذة من مخاوفاته اتخذاً، ولكم لم يكتفوا بعقولهم بأنفسهم  
أن نسبة جميع الخلق إلى الخالق واحدة من حيث أنه هو الذي أعطى كل شيء خلقه  
ثم هدى، فسخر ما شاء لما شاء بسنن الأقدار، ونظام الأسباب والمسببات، ثم هدى  
العقلاء لتلك الأسباب، ليطلبوا المنافع ويتفقا المضار، وقد ظهر بالدلائل والتجارب أنها  
مسخرة على سواء، فالسلطة الغيبية العليا له وحده ليس لغيره تأثير فيها معه ولا تدبير، فإذا  
جعل بعض الأجناس أو الأشخاص سبباً للنفع أو الضر بإرادة خالقها لها كالحیوانات  
أو بغير إرادة كالجادات، فلا يقتضى ذلك أن ترفع عن رتبة المخلوقات، وتجعل أرباباً



ومعبودات، وكان يجب أن يفطن العاقل لذلك ويتذكره بالتذكير به، لأنه تذكير بما يدركه العقل بالبرهان، وتعرفه الفطرة بالوجدان، فكأنه مما غفل عنه لا بما جهله، لأنه معلوم له بقوة وفسر ابن جرير التذكر هنا بالاعتبار والاتعاظ وهو أحد معانيه ( فذكر إن نفعت الذكرى \* سيدكر من يخشى )

ومن العبرة في الآية أن هذا الضرب من الشرك الذي رده إمام الموحدين إبراهيم صلوات الله عليه ، لا يزال فاشيا في كثير من المنتهين في التوحيد إلى ملته، لأنهم لم يعقلوا ما تقدم من حجته، فهم ينسبون إلى من يعتقدون أن لهم تصرفا غيبيا في المخلوقات، سواء كانوا من الأحياء أو الأموات ، ما يقع عقب زيارتهم لهم ، أو توسلهم بهم ، من زوال ألم ، أو خير ألم ، أو نفع أصاب حبيبا دعوا له ، أو ضرر أصاب عدوا دعوا عليه ، وإنما يقع ما يقع من ذلك بسبب حقيقى جلى ، أو وهى خفى ، وكل بتقدير الله السميع العليم ، العزيز الحكيم .

وبعد أن بين لهم عليه السلام أنه لا يخاف شركاءهم بل يخاف الله وحده من ناحية الأسباب ومن غير ناحيتها قال :

﴿ وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا ﴾ أى وكيف أخاف ما أشركتموه بربكم من خلقه فجعلتموه ندا له وهو لا ينفع ولا يضر ، ولا يسمع ولا يبصر ، ولا تخافون أنتم إشراكم بالله خائفكم ما لم ينزل به عليكم حجة بينة بالوحى ، ولا بنظر العقل ، تثبت لكم جعله شريكا له فى الخلق والتدبير ، أو فى الوساطة والشفاعة والتأثير ، فافتياتكم على خالقكم الذى بيده الضر والنفع بهذه الموبقة الفظيعة هو الذى يجب أن يخاف ويتقى . فالاستفهام الانكار التعجبي من تخويفهم إياه ما لا يخيف فى حال كونهم لا يخافون أخوف ما يخاف وقد قيل إن هذا الاستفهام عن كيفية الخوف لا عن الخوف نفسه وبحشوا عن نكته ، والمراد نكته العدول عن الاستفهام بالهمزة إلى الاستفهام بكيف ، وهى أى النكته تؤخذ من قول أهل اللغة فى معنى كيف من كونها سؤالا عن الأحوال لا مما تكلفه بعض المفسرين . والمعنى أن كل صفة وحال يمكن أن تدعى لصحة هذا الخوف فهى باطلة وإنه عليه السلام لم



يُجَدُّ لهذا الخوف حالا ولا وجه أفلا هو يخاف هؤلاء الشركاء لذواتهم ، ولا لما يزعمونه من وساطتهم عند الله وشفاعتهم ، ولا لقدرة على الضر والنفع قد تدعى سولو يجعل الله لهم ، ولا لتبوت جعلهم أسبابا للضرر بغير إرادة ولا اختيار منهم ، فالمر أن جميع وجوه الخوف وأحواله الحقيقية والحجاز منتفية ، وإلا فعليهم بيان كيف يخافون . وقد حذف متعلق الشرك في مقام إنكار خوفه من شركائهم وذكره بعدد في مقام إنكار عدم خوفهم من شركهم وهو قوله « ما لم ينزل به عليكم سلطانا » لأن الحاجة إلى بيان عدم وجود السلطان - أي الدليل - على هذا الشرك إنما يحتاج إليه في مقام إسفاده إليهم ، والتعجب من عدم خوفهم سوء عاقبته مالا يحتاج إليه في مقام إنكاره هو كل حال يمكن أن تدعى لخوفه من شركائهم فهو يثبت بذلك الإطلاق أنه لا يمكن أن توجد خال ولا صفة للخوف مما أشركوه فلو عدل عنه إلى تقييد إنكاره بما ذكر لغات بهذا الت قيد ذلك العموم البليغ وذهب ذهن السامعين إلى أنه سيخاف إذا ظهر له دليل على صحة دعواهم ، هم قوم مقلدون يتقنون أنه لا بد من وجود أدلة تثبت صحة اعتقادهم ، وإن لم يعرفوها أو يقدروا على بيانها نخلصهم ، وأما ذكر هذا المتناق في مقام الإنكار التعجبي من عدم خوفهم فهو ضروري لأنه تذكير لهم عند ذكر عقيدتهم بأنهم لا عذر لهم بالجهل ببطانها لأنه لا دليل لهم عليها

وقال بعض المفسرين أن قوله « ما لم ينزل به عليكم سلطانا » قد ذكر على طريق التهم مع الإعلام بأن الدين لا يقبل إلا بالحجة المنزلة أو مطلق الحجة القاطعة ، وأن التقليد ليس بعذر ولا سيما تقليد من ليس على هداية ولا علم ولا بصيرة ولا عقل ، وذكر الرازي في العبارة وجهين . أحدهما : أنها كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان على الشرك والمعنى ما لم ينزل به سلطانا لأنه باطل لا يمكن أن يقوم عليه برهان ، فهو كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به ) أي لا برهان له به يعلمه ولا برهان يحمله لاستحالة البرهان على الباطل . ثانيها : أنه لا يمنع عقلا أن يؤد باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلاة ، وأقول إن هذا الوجه لأجل أنه لأن جعلها قبلة غير جعلها شركاء يخاف ضررها ويرجى نفعها لذاتها أو لوساطتها عند الله تعالى ، فالقبلة لا تأثير لها في نفع ولا ضرر بالذات ولا بالشفاعة كما

(الانعام : س ٦) أى الفريقين أحق بالأمن : الموحدون أم المشركون ؟ ٥٧٩

يعتقدون في الشركاء وإنما يتوجه إليها امتثالاً لأمر الله ومثل ذلك استسلام الحاجر الأسود في الطواف فالانتفاع محصور في طاعة الله تعالى بذلك لأنه هو الذى يزكى النفس ثم رتب صلوات الله عليه على هذا الإنكار التعجبي ما هو نتيجة له بقوله

﴿ فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ﴾ المراد بالفريقين فريق الموحدين والمنفء الذين يعبدون الله وحده ، ويخافونه ويرجونه ولا يخافون ولا يرجون غيره من دونه وإنما يعارضون الأسباب بالأسباب ، ويدافعون الأقدار بالأقدار ، كإلقاء أسباب الأمراض قبل وقوعها ، ومداغمتها بالأدوية بعد الابتلاء بها ، وفريق المشركين الذين استكبروا تأثير بعض الأسباب ، فاتخذوا منها ما اتخذوا من الآلهة والأرباب بل نسبوا إلى بعضها النفع والضرر بخداع المصادفات واختراع الأوهام ، فهو يقول لهم أى هذين الفريقين أحق وأجدر بالأمن على نفسه ، من عاقبة عقيدته وعبادته ؟ ونسكتة عدله عن قول : فأينما أحق بالأمن إلى قوله « فأى الفريقين » هى بيان أن هذه المقابلة عامة لكل موحد ومشرك ، من حيث أن أحد الفريقين موحد والآخر مشرك ، لا خاصة به وبهم ، فهى متضمنة لعلّة الأمن وقيل إن نسكتة الاحتراز عن تزكية النفس ، واسم التفضيل على غير بابها ، فالمراد أينما الحقيقة بالأمن ، ولكنه عبر باسم التفضيل ناطقاً في استنزاهم عن منتهى الباطل وهو ادعائهم أنهم هم الحقيقون بالأمن ، وأنه هو الحقيق بالخوف ، إلى الوسط النظرى بين الأمرين ، وهو أى الفريقين أحق ، واحترازاً عن تنفيرهم من الإصناف ، إلى قوله كله ، ثم قال « إن كنتم تعلمون » أى أيهما أحق بالأمن - أو إن كنتم من أهل العلم والبصيرة في هذا الأمر - فأخبروني بذلك ، وبينوه بالدلائل ؟ وهذا إجلاء إلى الاعتراف بالحق أو السكوت على الحقيقة والجهل . وأما الجواب فهو قوله الحق :

﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ فى هذا الجواب احتمالات (أحدها) أنه من قوم إبراهيم : أى تذكروا لما ذكرهم وراجعوا عتوهم وفطرتهم ، فاعترفوا بالحق كما اعترفوا حين كسر أصنامهم من بعد ، إذ قال لهم ( بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ) فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون \* ثم نسكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون ( وقد روى ابن جرير هذا الاحتمال

عن ابن جريج ( الثاني ) أنه من قبل ابراهيم عليه السلام صرح به إذ سكتوا عن الجواب مفهمين مبالغة في تبكيهم ، وقد قال الآلوسي ان هذا روى عن علي كرم الله وجهه ولم أره في تفسير ابن جرير ولا ابن كثير ولا الدر المنثور ، ولعله نقله عن بعض تفاسير الشيعة ( الثالث ) أنه من الله عز وجل فصل به القضاء بين ابراهيم ومن حازه من قومه - رواه ابن جرير عن ابن إسحاق وابن زيد واختاروه وقال انه أولى القوانين بالصواب وقد يرجعه في اللفظ عطف الآية التالية على هذه .

والذي نراه أن الأمن في هذا الكلام يقابل الخوف فيه ، وهو الأمن من عذاب الرب المعبود لمن لا يرضى إيمانه وعبادته ، فإنهم خوفوا إبراهيم أن تمسه آلهتهم وأربابهم بسوء لجده إياهم وعداوته لهم ، فأجاب بأنه إنما يخاف الله وحده ولا يخافهم ، والظلم الذي يلبس به الإيمان بالله ويخالطه ، فينقص منه أو ينقصه ، هو الشرك في العقيدة أو العبادة ، كاتخاذ ولي من دون الله يدعى معه أو من دونه ولو لأجل التقريب إليه والشفاعة عنده ، ويجب كبحه ، ويعظم من جنس تعظيمه ، لا اعتقاد أن له سلطاناً من وراء الأسباب ينفع به ويضر بذاته ، أو بتأثيره في شئنة الله وقدرته ، ولا يدخل فيه الظلم الذي ليس من شأنه أن لا يلبس الإيمان ، كظلم المرء نفسه بإتيان بعض المضار ، أو ترك بعض المنافع عن جهل أو إهمال ، أو ظلم غيره ببعض الأحكام أو الأعمال ، وهذا التفسير للظلم يبين به ماوردتفسيره به في الحديث المرفوع الذي سنذكره ( فإن قيل ) إن الظلم في الآية نكرة في حيز النفي فهي للعموم والشمول ( قلنا ) إن عموم كل شيء بحسبه فقوله تعالى ( إن الله على كل شيء قدير ) عام في كل شيء ممكن ، ولا يدخل في عموم ذات الله تعالى وصفاته الواجبة له فلا يقال انه قادر على إعدامها ولا على إيجادها ولا أنه غير قادر ، وقوله في ملكة سبأ ( وأوتيت من كل شيء ) عام في كل ما يحتاج إليه المالك ، لا كل شيء في الوجود ، فمن لم يقبل جعل مثل هذا من العام بإطلاق ، فليجعله من العام الذي أريد به الخاص ، وقد ذهل الزنجشیری عن كون الإيمان هنا هو الإيمان المطلق الذي أثبتته القرآن المشركين لا الإيمان الصحيح الكامل الذي جاء به الرسل ولهذا الدهول جزم بأن المراد بالظلم هنا المعاصي دون الشرك لأن الشرك لا يخالط الإيمان الصحيح لأنه ضده ونقيضه نقول نعم وإنه يخالط مطلق الإيمان بالله تعالى

وذلك قوله تعالى في المشركين ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) .  
ثم لا يخفى أن الأمن في الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم  
فإذا حمل العموم فيها على إطلاقه وعدم مراعاة موضوع الإيمان يكون المعنى : الذين  
آمَنوا ولم يخلطوا إيمانهم بظلم مالا أنفسهم - لافي إيمانهم ولا في أعمالهم البدنية والنفسية  
من دينية ودنيوية ، ولا بغيرهم من المخلوقات ، من العقلاء والعجائز ، أولئك لهم  
الأمن من عذاب الله تعالى الديني على ارتكاب المعاصي والمنكرات ، وعقابه الدنيوي على  
عدم مراعاة سننه في ربط الأسباب بالمسببات ، كالقمر والأسقام والأمراض ، دون  
غيرهم ممن ظلموا أنفسهم أو غيرهم ، فإن الظالمين لا أمان لهم ، بل كل ظالم عرضة للعقاب  
وإن كان الله تعالى لسعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم ، بل يعفو عن كثير  
من ذنوب الدنيا ، ويعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء في الآخرة ما دون الشرك به ،  
وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه ، ويقترب عليه أن الأمن المطلق من  
الخوف من عقاب الله الديني والدنيوي أو الشرعي والقدرى جميعاً لا يصح لأحد  
من المكلفين ، دع خوف الهيبة والإجلال ، الذي يمتاز به أهل الكمال ، وقد صح  
إسناد الخوف إلى الملائكة والأنبياء ( ١٦ : ٥٠ يخافون ربهم من فوقهم - ١٧ : ٥٧  
ويرجون رحمته ويخافون عذابه - ٢١ : ٢٨ وهم من خشيته مشفقون ) وهذا التفسير  
يؤيد قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام ( إلا أن يشاء ربى شيئاً ) على ما تقدم وأما الأمن  
من عقاب الآخرة بالفعل وهو النجاة منه فهو ثابت للملائكة والأنبياء عليهم  
السلام ، وكثير من دونهم من الصالحين الذين يدخلون الجنة بغير حساب ، وإن لم يعلم  
ذلك في الدنيا كل منهم ليبقى جامعاً بين الخوف والرجاء . ومن الناس من يؤمن فيموت  
قبل أن يظلم أحداً ، وقد ورد حديث في إدخال مثل هذا في مفهوم الآية .

وأما معنى الآية على الوجه الأول فهو الذين آمنوا بالله تعالى ولم يخلطوا إيمانهم  
بظلم عظيم وهو الشرك به سبحانه أولئك لهم الأمن دون غيرهم من العقاب الديني  
المتعلق بأصل الدين وهو الخلود في دار العذاب ، وهم فيما دون ذلك بين الخوف والرجاء  
وروى عن علي كرم الله وجهه أنه قال : نزلت هذه الآية في إبراهيم وقومه خاصة  
ليس في هذه الأمة ، ولعل مراده أن الله خص إبراهيم وقومه بأمن موحدتهم من

عذاب الآخرة مطلقاً لا أمن الخلود فيه فقط ، ولعل سبب هذا إن صح أن الله تعالى لم يكلف قوم إبراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاء بترقية شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الأحوال الشخصية والأدبية وغيرها . وقد عثر الباحثون على شريعة حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد إبراهيم - وباركه وأخدمته العصور كما في سفر التكوين . فإذا هي كاللوعة في أكثر أحكامها ، وأما فرض الله الحج على لسان إبراهيم فقد كان في قوم ولد إسماعيل لا في قومه السككديين ، وأما هذه الأمة فإن من موحديه من يعذبون بالمعاصي على قدرها ، لأنهم خوطبوا بشريعة كاملة يحاسبون على إقامتها . هذا - وأما حصر الأمن فيمن ذكر على الوجهين فيؤخذ من تكرار الإسناد ثلاثاً وتقديم المسند على المسند إليه الثالث ، ولولا إرادة الاختصاص لكان الكلام هكذا : الأمن للذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، ولو قيل : للذين آمنوا الأمن لكان آكد ، وآكده أنه أن يقال : الذين آمنوا . . لهم الأمن ، وآكد من هذا نص الآية ، وأما كون المراد بالظلم هنا الظلم العظيم منه فقد يدل عليه تشكيكه وأما جمل هذا الظلم العظيم خاصاً بالشرك بالله تعالى اخترنا فلا يعلم من نص الآية ولكن السياق وموضوع الإيمان قد يدل عليه دلالة غير قطعية لغة كما علم مما تقدم ، ولذلك فهم بعض الصحابة ( رض ) منه العموم المطلق وهم من أهل اللسان ، فأخبرهم الرسول عليه الصلاة والسلام - وهو أعلم بما راد من أمره عليه - بمعناه الدال على أنه من العام الذي أريد به الخالص ، روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وغيرهم من حديث ابن مسعود أن الآية لما نزلت شق ذلك على الناس وقالوا يا رسول الله وأبنا لم يظلم نفسه ؟ فقال ( ص ) « إنه ليس الذي تعنون أم تسمعون أمثال العبد الصالح ( إن الشرك لظلم عظيم ) إنما هو الشرك » وروى تفسير الظلم هنا بالشرك عن أبي بكر وعمر وابن عباس وأبي ابن كعب وحذيفة وسلمان الفارسي وغيرهم من الصحابة والنايين ( رض ) .

فولئك حججتنا آتيناهم إبراهيم على قومه له قبال إن الإشارة إلى كل ما تقدم في هذا السياق ، وقيل إلى الآية الأخيرة منه ، والأول أقوى وأظلم وأعم وأشمل ، والمراد بالحجة جنسها ، لا فرد من أفرادها ، أي وتلك الحجة التي تضمنها ما تقدم

## ( الأنعام :س ٦ ) درجات الأنبياء وغيرهم كسبية ووهبية وتفضيل نبينا عليهم ٥٨٣

من المقال ، البعيدة المرمى في إثبات الحق وتزييف الضلال ، هي حجتنا الباهرة ،  
التي لا تنال إلا بهدايتنا السابعة ، أعطيناها إبراهيم حجة على قومه مستعلية عليهم ،  
قاطمة لألسنتهم ، ﴿ نرفع درجات من نشاء ﴾ الدرجات في الأصل مراق السالم  
وتوسع فيها فصارت تطاق على المراتب المعنوية في الخير والجاه والعلم والسيادة والرزق  
وقد قرأ الكوفيون درجات بالتنوين ، وقرأها الباقون بالإضافة إلى من نشاء ، ومعنى  
الأول نرفع من شأننا من عبادنا درجات بعد أن لم يكن على درجة منها ، ومعنى الثانية نرفع  
درجات من شأننا من أصحاب الدرجات حتى تكون درجته في كل فضيلة ومنة أرفع  
من درجة غيره فيها ، وحكمة القراءتين ، إثبات المعنيين ، فالعلم النظري درجة كمال ،  
والحكمة العملية والعملية درجتا كمال ، وفصل الخطاب وقوة العارضة في الحجاج ،  
من درجات الكمال ، والسيادة والحكم بالحق درجة كمال ، والنبوة والرسالة أعلى من كل  
هذه الدرجات ، لأنها تشمل عليها ، وتزيد عنها ، وكل ذلك متفاوت بفضل الله فضل  
بعض أهله على بعض فهو سبحانه يؤتي الدرجات ابتداء بإعداده وتوفيقه من يشاء لا كسبي  
منها ، واختصاصه من يشاء بالوحي منها ، ثم هو الذي يرفع درجات من يؤتيهم ذلك بتوفيق  
صاحب الدرجة السكسية إلى ما ترتقي به درجته ، ويصرف موانع هذا الارتقاء عنه ،  
وبإيتاء ذي الدرجة الوهبية ( النبوة ) ما لم يؤت غيره من أهلها من المناقب والآيات  
المنزلة والتكويرية وكثرة اهتداء الخلق بها ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض  
منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ) وجملة نرفع استثنائية مبينة أن ما آتى الله  
إبراهيم (ص) من الحجة كان باختصاصه بأعلى درجات النبوة الوهبية ، وما ترتب  
عليها من درجات الدعوة السكسية ، وقوله تعالى بعد هذا ﴿ إن ربك حكيم عليم ﴾  
تذييل مقرر لمضمون ما قبله مبين لمنشئه ومتعلقه من صفات الله تعالى ، وقد وضع  
فيه اسم الرب مضافا إلى ضمير الرسول عليه الصلاة والسلام ، موضع نون العظمة  
على طريق الالتفات. تذكيراً منه تعالى لخاتم رسله بفضل عليه وتفضيله إياه ، برفعه  
درجات على جميع رسل الله ، فهو يقول له إن ربك الذي ربك وآواك ، وعلمك  
وهذاك ، ورفع ذكرك بخوده وكرمه ، وجعلك خاتم رسله لجميع خاقه ، حكيم في فعله



وصنعه ، علم بشئون خلقه وسياسة عباده ، وسيريك شاهد ذلك عيانا في سيرتك مع قومك ، كما أراكه بياناً فيما كان من إبراهيم مع قومه .  
وقد زعم الرازي أن هذه الآيات تدل على أن معارف الأنبياء برههم استدلالية لا ضرورية ، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال ، وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر والاستدلال بأحوال المخلوقات ، إذ لو أمكن تحصيلها بغير ذلك لما عدل عليه الصلاة والسلام إلى هذه الطريقة . وقد علم مما فسرنا به الآيات بطلان الحصر في هذين الزعمين وبطلان غيره من مزاعم النظرية في هذا المقام . والحق أن معرفة الله تعالى لا تحصل على الوجه الصحيح إلا بتعليم الوحي ، وعلم الأنبياء به ضروري لا نظري ، فقد علمهم به ما لم يكرهوا يعلمون بنظرهم من المسائل ، وعلمهم ما يثبتونها به من الحجج العقلية والدلائل ، واسكن من طرق دعوتهم إلى ما هداهم إليه ، ومن استدلالهم عليه بعد إعلامهم به ، ما هو كسبي لم يؤدونه بنظرهم واستدلالهم ، وقد اطلعنا على نظريات فلاسفة اليونان ، وغيرهم من الفلاسفة وعلماء الكلام ، فوجدنا أكثرها في باب الإلهيات أوهام ، وقد اعترف الرازي نفسه بذلك في آخر عمره ، وندم على ما فرط فيه ، ولنا بيتان في هذا المقام ، قلناهما في أيام تحصيل علم الكلام

يأيها الرجل الذي هو جاهد في الفلسفة  
ماذا يروك من تعلّمها وأكثرها سفة

(٨٥) وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا ، وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ ، وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٦) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (٨٧) وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (٨٨) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٩) ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ



يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٠)  
 أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ  
 بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيُصَوِّبُنَهَا يَكْفُرِينَ (٩١) أُولَئِكَ  
 الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ آفَتُهُ ، قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ  
 إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ .

بين الله تعالى في الآيات السابقة لهذه بعض مآرفعه من درجات إبراهيم (ص)  
 ثم بين في هذه فضله ونعمه عليه في حسبته ونسبه، وأعلاها جعل الكتاب والحكم والنبوّة  
 في ذريته ، فقال ﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا﴾ أي ووهبنا لإبراهيم بآية  
 منا إسحق نبيا من الصالحين ، ومن وراء إسحق ولده يعقوب نبيا نجيبا منجيا  
 للأنبياء والمرسلين ، وهدينا كلا منهما كما هدينا إبراهيم بما آتيناهما من النبوّة والحكمة  
 وقوة الحجّة . وتقديم «كلا» على «هدينا» لإفادة اختصاص كل منهما بما ذكر من  
 الهداية على سبيل الاستقلال لا التبعية ، لأن كلا منهما كان نبيا ، هاديا مهديا ، وإنما ذكر  
 اسحق من ولدي إبراهيم دون إسماعيل ، لأنه هو الذي وهبه الله تعالى له بآية منه بعد  
 كبر سنه ويأس امرأته سارة على عقمها جزاء لإيمانه وإحسانه ، وكال إسلامه لربه  
 وإخلاصه ، بعد ابتلائه بذبح ولده إسماعيل ، واستسلامه لأمر ربه في الرؤيا من غير تأويل  
 ولم يكن له ولد سواه على كبر سنه ، وقد ولد له من سرية شابة ، ولذلك قال تعالى بعد  
 ذكر قصة الذبح من سورة الصافات ( وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين )  
 وسنبين حكمة تأخير ذكر إسماعيل وذكره مع من ذكر من الرسل (عم) وقال  
 المفسرون والمؤرخون أن كلمة ( إسحاق ) معناها ( الضحك ) وقيل إن معناها  
 الحرفي ( يضحك ) وقالوا إنه ولد ولأبيه مائة واثنى عشرة سنة ، ولأمه تسع وتسعون  
 سنة ، وأنه عاش مائة وثمانين سنة وقال بعض علمائهم أن معنى كلمة ( يعقوب )  
 الحرفي « يمسك العقب » أي يختلس أو يأخذ خبايته .

﴿ ونوحاً هديناه من قبل ﴾ أي وهديناه جده نوحاً هديناه من قبل إبراهيم إلى مثل ما هديناه إبراهيم وذريته من النبوة والحكمة، وإرشاد الخلق وتلمتين الحجة قيل إن اسم (نوح) من مادة النوح العربية والمشهور أنه أعجمي، قال الكرماني معناه بالعربية (الساكن) وقال مؤرخو أهل الكتاب أن معناه (راحة) وأما قوله تعالى ﴿ ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي

المحسنين ﴾ ذكر يا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين ﴾ وإسماعيل وإليسع ويونس ولوطاً، وكلاً فضّلنا على العالمين ﴾ فهو عطف على « ونوحاً هديناه » أي وهديناه من ذريته داود وسليمان الخ وقد جزم ابن جرير شيخ المفسرين بأن الضمير في ذريته لنوح وتابعه على ذلك بعض المفسرين واحتجوا بأنه أقرب في الذكر وبأن لوطاً ويونس ليسا من ذرية إبراهيم، وزاد بعضهم أن ولد المرء لا يعد من ذريته فلا يقال إن إسماعيل من ذرية إبراهيم، وهذا القول لا يصح لتصريح أهل اللغة بأن الذرية النسل مطلقاً. وأخذ بعضهم من قوله تعالى ( وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون ) أن الذرية تطلق على الأصول كما تطلق على الفروع وذلك بناء على أن المراد بالفلك المشحون سفينة نوح. وقال بعضهم إن الذرية هنا للفروع المقدرة في أصلاب الأصول، والقول الآخر في الفلك المشحون، أنه سفين التجارة التي كان المخاطبون يرسلون فيها أولادهم يتجرون

وذهب سائر المفسرين إلى أن الضمير عائد إلى إبراهيم لأن الكلام في شأنه، وما أتاه الله تعالى من فضله، وإنما ذكر نوحاً لأنه جده، فهو لبيان نعم الله عليه في أفضل أصوله، تمهيداً لبيان نعمه عليه في الكثير من فروع، ويزاد على ذلك أن الله جعل الكتاب والنبوة في نساها معاً، منفرداً ومجتعاً كما قال تعالى في سورة الحديد ( ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب ) وقال بعض هؤلاء إن يونس من ذرية إبراهيم، وإن لوطاً ابن أخيه وقد هاجر معه، فهو يدخل في ذريته بطريق التغليب، ويعد منها بطريق التجوز الذي يسمون به العم أبا، ونقدم ببيان هذا التجوز في الكلام على أبي إبراهيم (ص) في فاتحة تفسير هذا السياق

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآيات الثلاث أربعة عشر نبياً لم يرتبهم على حسب

تاريخهم وأزمانهم لأنه أنزل كتابه هدى وموعظة لا تاريخاً - ولا على حسب فضلهم ومناقبهم لأن كتابه ليس كتاب مناقب ومدائح وإنما هو كتاب تذكرة وعبرة ، وقد جعلهم ثلاثة أقسام لمعان في ذلك جامعة بين كل قسم منهم .

فالقسم الأول داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، والمعنى الجامع بين هؤلاء أن الله تعالى أنعم عليهم الملك والأمانة ، والحكم والسيادة ، مع النبوة والرسالة وقد قدم ذكر داود وسليمان وكانا ملكين غنيين منعمين ، وذكر بعدهما أيوب ويوسف وكان الأول أميراً غنيا عظيماً محسناً ، والثاني وزيراً عظيماً وحكماً متصرفاً ، ولكن كلا منهما قد ابتلى بالضراء فصبر كما ابتلى بالسراء فشكر ، وأما موسى وهارون فكانا حاكمين ولكنهما لم يكونا ملكين ، فكل زوجين من هؤلاء الأزواج الثلاثة يمتاز بمزية والترتيب بين الأزواج على طرق التدلي في نعم الدنيا ، وقد يكون على طريق الترقى في الدين فداود وسليمان كانا أكثر تمتعاً بنعم الدنيا ودونهما أيوب ويوسف ودونهما موسى وهارون والظاهر أن موسى وهارون أفضل في هداية الدين وأعباء النبوة من أيوب ويوسف وأن هذين أفضل من داود وسليمان بجمعهما بين الشكر في السراء والصبر في الضراء ، والله أعلم وقد قال تعالى بعد ذكر هؤلاء « وكذلك نجزي المحسنين » أى بالجمع بين نعم الدنيا ورياستها بالحق ، وهداية الدين وإرشاد الخلق ، وهذا كما قال الله تعالى في أحدهم يوسف ( ١٢ : ٢٢ ) ولما باع أشده آتيناها حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين ) فهو جزاء خاص بعضه معجل في الدنيا ، أى ومثل هذا الجزاء في جنسه يجزي الله بعض المحسنين بحسب إحسانه في الدنيا قبل الآخرة ، ومنهم من يرجى جزاءه إلى الآخرة .

والقسم الثانى : زكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، وهؤلاء قد امتازوا في الأنبياء عليهم السلام بشدة الزهد في الدنيا والإعراض عن لذاتها ، والرغبة عن زينتها وجاهها وسلطانها ، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين ، وهو أليق بهم عندمة ألبتهم بغيرهم ، وإن كان كل نبي صالحاً ومحسناً على الإطلاق .

والقسم الثالث إسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وآخر ذكرهم لعدم الخصوصية إذ لم يكن لهم من ملك الدنيا أو سلطانها ما كان للقسم الأول ولا من المبالغة في

الإعراض عن الدنيا ما كان للقسم الثاني ، وقد قفى على ذكرهم بالتفضيل على العالمين الذى جعله الله تعالى لكل نبي على عالمي زمانه ، فمن كان من النبيين منهم منفرداً في عالم أو قوم كان أفضلهم على الإطلاق وما وجد من نبيين فأكثر في عالم أو قوم فقد يكون مع تفضيلهم على غيرهم متفاضلين في أنفسهم ، فلا شك أن إبراهيم أفضل من لوط المعاصر له ، وأن موسى أفضل من أخيه هارون الذى كان وزيره وأن عيسى أفضل من ابن خالته يحيى ، صلوات الله عليهم أجمعين . وسيأتى ذكر بعضهم في بعض السور مفصلاً وفي بعضها مختصراً ، ولذلك نرجيء الكلام على كل منهم إلى تفسير تلك السور . والله المسئول أن يوفقنا لتفسيرها وإتمام تفسير

الكتاب العزيز على ما يحب ويرضى عز وجل

وهذا البيان لترتيب هؤلاء الأنبياء ونكتة ما ذيل به كل قسم منهم هو مما فتح الله به علينا لم نعلم أن أحداً سبقنا إليه ، ولكن حوم بعضهم حوله فلم يقع عليه ، وقد قال صاحب روح المعاني وهو أفضل المفسرين المتأخرين وناهيك بسعة اطلاعه على أقوالهم وأقوال المتقدمين : « ولم يظهر لى السر في ذكر هؤلاء الأنبياء العظام عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام ، على هذا الأسلوب المشتعل على تقديم فاضل على أفضل ، ومتأخر بالزمان على متقدم به وكذا السر في التقرير أولاً بقوله تعالى « وكذلك نجزي » الخ وثانياً بقوله سبحانه « كل من الصالحين » والله تعالى أعلم بأسرار كلامه » اهـ والله الحمد الذى يختص بفضله ورحمته من يشاء وقد يؤتى مفضولاً مالا يؤتى أفضل الفضلاء .

ونذكر هنا من مباحث اللفظ والقراءات أن القراء اختلفوا في قراءة اسم ( اليسع ) فقرأه الجمهور بلام واحدة بحركا بوزن ( اليمين ) القطر المعروف بقرآن حمزة والكسائي بلامين أدغمت إحداهما في الأخرى بوزن ( الضيفم ) قال بعض المفسرين أن اليسع معرب الاسم العبراني يوشع فهو اسم أعجمي دخلت عليه لام التعريف على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب فلا يجوز مفارقتها له كاليزيد الذى دخلت عليه في الشعر . وقيل إنه اسم عربي منقول من ( يسع ) مضارع ( وسع ) وأقول الأقرب أنه تعريب ( اليسع ) وهو أحد أنبياء بني إسرائيل وكان خليفة إلياس

(إيليا) ومن المعهود في نقل العبري إلى العربي إبدال الشين المعجمة بالمهملة ، وقد استدل بعضهم بذكر عيسى في ذرية إبراهيم أو نوح على أن لفظ الذرية يشمل أولاد البنات وذكر الرازي أن الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله (ص) قال . ويقال أن أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف ذكر ذلك الآلوسي وقال وأورد عليه أنه (أى عيسى) ليس له أب يصرف إضافته إلى الأم إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجلده من الأم وتعقب بأن مقتضى كونه بلا أب أن يذكر في حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية . ذكر أن موسى الكاظم (رض) احتج بالآية على الرشيد ثم ذكر نقلا عن الرازي استدلال الباقر بها وبآية المباهلة قال : وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة والذي أميل إليه القول بالدخول اهـ

وأقول في الباب حديث أبي بكرة عند البخاري مرفوعا « إن ابني هذا سيد » يعني الحسن ولفظ ابن لا يجري عند العرب على أولاد البنات ، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم مرفوعا « وكل ولد آدم فإن عصبتهم لأبيهم خلا ولد فاطمة فإني أنا أبوهم وعصبتهم » وقد جرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة (عم) أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبنائه وعترته وأهل بيته .

واستدلوا بتفضيل من ذكر من الأنبياء على العالمين على تفضيل الأنبياء على الملائكة بناء على أن العالم اسم لما سوى الله تعالى وفيه نظر فإن العالمين في مثل هذه الآية لا يفهم منه إلا الناس أو الأقوام من الناس فهي كآيات الناطقة بتفضيل بني إسرائيل على العالمين ولم يخطر في بال أحد قرأها أو فسرها أمها تدل على تفضيلهم على الملائكة ومثلها قوله تعالى حكاية عن قوم لوط (أو لم نهك عن العالمين) وقوله في إبراهيم (ونجيناه لوطا إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين) وهي أرض الشام بارك الله فيها لمن يسكنها من الناس لا الملائكة وغيرهم من عالم الغيب .

«ومن آباءهم وذرياتهم وإخوانهم» أى وهدينا من آباء من ذكر من الأنبياء أى . بعض آباءهم وذرياتهم وإخوانهم ، ومن المعلوم أن بعض هؤلاء الأقربين لم

يهتد بهدى ابنه أو أبيه أو أخيه من الأنبياء كأبي إبراهيم وابن نوح . قال تعالى في سورة الحديد ( وقد أسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون ) وقيل إن العطف هنا على ما قبله مباشرة - أى وفضلنا بعض آبائهم وذرياتهم وإخوانهم وهم الذين اهتدوا بهديهم على غيرهم من عالمي زمانهم الذين لم يهتدوا مثلهم ( واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ) وهذا عطف على ( فضلنا ) أى وفضلناهم واخترناهم واصطفيناهم بالاجتباء وهو افتعال من جبيت المال والماء في الخوض والثمرات النافعة في الوعاء - إذا - جمعت ما تختاره منها ، ولذلك قال الراغب الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء ( ثم قال ) واجتباء الله العبد تخصيصه إياه بنفيض إلهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد ، وذلك للأنبياء وبعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء ، ثم أورد الآيات في ذلك ومنها الآية التي نفسرها ، وقد أعيد ذكر الهداية لبيان متعلقها وهو الصراط المستقيم ، على ما فيه من التأكيد وليرتب عليه قوله .

( ذلك هدى الله يهتدي به من يشاء من عباده ) أى ذلك الهدى إلى صراط مستقيم ، وهو ما كان عليه أوائلك الأخيار مما ذكر من الدين القويم ، والفضل العظيم هو هدى الله الخاص الذى هو وراء جميع أنواع الهدى ، العام كهدى الحواس والعقل والوجدان ، لأنه عبارة عن الإيصال بانفعال إلى الحق والخير على الوجه الذى يؤدى إلى السعادة وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة الفاتحة وقوله « يهتدي به من يشاء من عباده » يقع على درجتين هداية ليس لصاحبها سعى لها ولا هي مما ينال بكسبه وهي النبوة المشار إليها بقوله تعالى ( ووجدك ضالا فهدى ) وهداية قد تنال بالكسب والاستعداد مع اللطف الإلهي والتوفيق لنيل المراد ، وقد تقدم كلام بهذا المعنى في هذا السياق ( ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ) أى ولو فرض أن أشرك بالله أوائلك المهديون المجتبون ، لحبط أى بطل وسقط عنهم ثواب ما كانوا يعملون بزوال أفضل آثار أعمالهم في أنفسهم ، الذى هو الأساس لما رفع من درجاتهم ، لأن توحيد الله تعالى لما كان منتهى الكمال المزكى للأنفس ، كان ضده وهو الشرك منتهى القصد والفساد المدسى لها ، والفساد لغيرتها ، فلا



يبقى معه تأثير نافع لعمل آخر فيها ، يمكن أن يترتب عليه نجاحها وفلاحها .

﴿ أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ﴾ ذهب ابن جرير والرازي إلى أن الإشارة في أولئك إلى من ذكر في الآيات من أنبياء الله تعالى ورسله ، وذهب آخرون إلى شمولها من ذكر بعدهم إجمالاً من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم . وقال ابن جرير أن المراد بالكتاب ما ذكر في القرآن من صفات إبراهيم وموسى وزبور داود وإنجيل عيسى ، وأن المراد بالحكم لهم بالكتاب ومعرفة ما فيه من الأحكام ، وروى عن مجاهد أن الحكم هو اللب ( قال ) وعنى بذلك مجاهد إن شاء الله ما قلت ، لأن اللب هو العقل ، فكأنه أراد أن الله آتاهم العقل بالكتاب وهو بمعنى ما قلنا من أنه الفهم به اهـ ولم يروى عن السلف في تفسير الحكم غير هذا القول عن مجاهد . والحكم يطاق في أصل اللغة على حكم العقل بإثبات شيء أو نفيه عنه قطعاً وهو العلم اليقيني بالمعنى اللغوي الذي بيناه من قبل وهو يستلزم فقه المعلوم وفهم سره وحكمته فهو بمعنى الحكمة والفلسفة ، ويطاق على القضاء الخصم على خصم بأن هذا حقه أو ليس بحقه ، وقال الراغب : والحكم بالشيء أن تقضى بأنه كذا سواء أزميت ذلك غيرك أو لم تلزمه ، وقال صاحب اللسان : والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكم ( كنصر ينصر ) ثم نقل عن ابن سيده أن الحكم القضاء وجمعه أحكام ولم يقيده بالعدل ، وعن الأزهري أنه القضاء بالعدل . وقول ابن سيده هو الظاهر لقوله تعالى ( وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ) والمعنى الأصلي لهذه المادة المنع . قال في اللسان : والعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت ( بالتشديد ) بمعنى منعت ورددت ، ومن هذا قيل لأحكام بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم . وذكر كثيره من ذلك حكمة الأجسام بالتحريك وهي حديدة الأجسام التي توضع في حناك الدابة لأنها ترددها وتكبحها .

وأقول إن الحكم بمعنى العلم الحزم وفقه الأمور - وهو حكمته - فيه معنى المنع أيضاً وهو منع الاحتمالات والظنون فن ليس له حكم جازم في المسألة لا يكون عالماً بها . وما يقال في المسألة الواحدة يقال في كل علم وفن ، وكذا منع العالم الحكيم من مخالفة مقتضى العلم ، ومن الواضح الجلي أن كل نبي من الأنبياء قد آتاه الله الحكم بهذا



المعنى - أى العلم الصحيح والفقه فى أمور الدين وشؤون الإصلاح ، وفهم الكتاب الذى تعبد به ، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره . وإنما اختص بعضهم بإيتائه الحكم صبياً ، كيحيى وعيسى ولعل المراد به ملكة الحكم الصحيح فى الأمور وأما الحكم بمعنى القضاء والفصل فى الخصومات فلم يؤت إلا لبعض الأنبياء ، فإذا كان المشار إليه بقوله ( أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ) من ذكرت أسماءهم من الأنبياء فيما قبله من الآيات فالأظهر أن المراد بالحكم فيها الفصل فى الخصومات والقضاء بين الناس لأنه أخص ويستلزم العلم والفقه - وكذلك النبوة - وتكون هذه العطايا الثلاثة مرتبة على حسب درجات الخصوصية ، فإن الثابت والأمر الواقع أن بعض أوائك النبيين أوتى الثلاث كإبراهيم وموسى وعيسى وداود ، ومنهم من أوتى الحكم والنبوة كالأنبياء الذين كانوا يحكمون بالتوراة ، ومنهم من لم يؤت إلا النبوة فقط . فإذا جعلنا الحكم بمعنى الفهم والعلم . كانت الآية غير مبينة لهذه العطية العظيمة ، ومن شواهد القرآن على استعمال الحكم بمعنى القضاء قوله تعالى ( يادادود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ) وقوله فى داود وسليمان معا ( ٢٤ : ٧٩ وكلا آتيناهما حكماً وعلماً ) وقوله فى يوسف ( ١٢ : ٢٢ آتيناهما حكماً وعلماً ) وأما قوله تعالى حكاية عن موسى ( ٢٦ : ٢٠ فوهب لى ربه حكماً وجعلنى من المرسلين ) فهو أظهر فى هذا المعنى وإن تأخر القيام به عن القيام بأمر الرسالة التى تأخر القيام بها عن جعله رسولا ، فإن كلا منهما وقع فى وقته المناسب له . وتفسير بعضهم للحكم هنا بالنبوة ضعيف للاستغناء عنه بذكر الرسالة . ومثله قوله تعالى حكاية عن إبراهيم ( ٢٦ : ٨٣ رب هب لى حكماً ) فإنه دعا هذا الدعاء وهو رسول عليهم بعد محاجة قومه ، فلم يبق إلا أنه طلب الحكم بمعنى الحكومة والسلطة . ومن الشواهد على استعمال الحكم بمعنى العلم وفقه القلب قوله تعالى فى يحيى ( ١٩ : ١٣ وآتيناه الحكم صبياً ) وقوله فى شأن التوراة ( يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا ) وهذه الثلاث مرتبة على حسب خصوصيتها فكل من أوتى الكتاب أوتى الحكم والنبوة ، وكل من أوتى الحكم ممن ذكر كان نبياً ، وما كل نبي منهم كان حاكماً ولا صاحب كتاب منزل . وهذه مراتب الفضل بينهم ، صلوات الله وسلامه عليهم ، وإذا استعملنا الحكم بمعنىيه على مذهب من يجوز ذلك

في المشترك كان على التوزيع فإن كل نبي أوتي الحكم بمعنى العلم والفقه والفهم ، وما أوتيته  
إلا بعضهم بمعنى القضاء بين الناس كما تقرر وتكرر .

وأما إذا جرينا على القول بأن المشار إليهم في الآية هم أولئك النبيون ومن ذكر  
من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم فالحاجة إلى استعمال المشترك في معنييه أقوى ، فإن  
بعضهم كان نبياً غير حاكم ، وبعضهم كان عالماً حاكماً غير نبي ، وبعضهم عالماً حاكماً  
غير حاكم ولا نبي ، ويكون إيتاء الكتاب أعم من إيمائه ، فإن أمة الرسول الذي أنزل  
عليه الكتاب بإيمائه إليه يقال إنها قد أعطيت الكتاب ، وآيات القرآن ناطقة بذلك  
بل يقال أيضاً أن الكتاب أنزل إليهم وعليهم كما نص في سورتي البقرة وآل عمران  
فلا نزال على الرسل عبارة عن الوحي إليهم ، والانزال على الأمم عبارة عن مخاطبتهم  
بما أنزل على رسلمهم لهدايتهم . ويؤيد هذا الوجه في تفسير الآية قوله تعالى  
( ٤٥ : ١٥ ) ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ( الآية ) .

ثم قال تعالى مبيناً وجه العبرة بما ذكر للمخاطبين بالقرآن ﴿ فإن يكفر بها هؤلاء ﴾  
فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ﴿ أى فإن يكفر بهذه الثلاث - الكتاب  
والحكم والنبوة - هؤلاء المشركون من أهل مكة ، وقد خصوا بدعوتهم إلى الإيمان  
بها قبل غيرهم ، إذ أوتيها على الوجه الأكمل رسول منهم ، فقد وكلنا بأمر رعايتها ، ووفقنا  
للإيمان بها وتولى نصر الداعي إليها ، قوماً كراماً ليسوا بها بكافرين ، بل منهم من  
آمن ومنهم من سيئ من عندما يدعى ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم  
عن ابن عباس في قوله « فإن يكفر بها هؤلاء » يعنى أهل مكة ، يقول أن يكفروا  
بالقرآن ( أى الجامع لما ذكرناه لرسول الله ) « فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين »  
يعنى أهل المدينة والأنصار اه . وروى مثله عبد بن حميد عن سعيد بن المسيب . وروى  
عن قتادة تفسير من يكفر بها بأهل مكة كفار قریش ، وتفسير الموكلين بها بالأنبياء  
الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى هنا . وعن أبي رجاء الطاردي تفسير الموكلين  
بها بالملائكة . هذا هو المأثور ، الذى اقتصر عليه في الدر المنثور . وروى ابن جرير  
نحو قول ابن عباس عن الضحاك والسدى وابن جريج ، وذهب بعض المفسرين إلى  
« تفسير القرآن الحكيم » « ٣٨ » « الجزء السابع »

أن الموكلين بها هم أصحاب رسول الله (ص) مطاقاً، وقيل كل من يؤمن به وقيل الفرس والختار عندنا أنهم جميع الصحابة فإن المهاجرين قد كانوا أول من آمن بها، وصبر على بلائها، وكانوا بعد الهجرة في مقدمة الأنصار، في كل عمل وكل جهاد، ولكن الأنصار مقصودون بالذات، لأن القوة والمنعة لم تكن إلا بهم، ولذلك قال « ليسوا بها بكافرين » فإن الأنصار لم يكونوا عند نزول هذه السورة مؤمنين - أما تفسير القوم الموكلين بها بمن ذكر من الأنبياء فقد اختاره ابن جرير واحتج بأن الكلام السابق واللاحق فيهم فالكلام في الأنبياء ينبغي أن يكون فيهم كذلك . وتبعه الزنجشيري قضية وحجة . ونقله الرازي عن الحسن واختيار الزجاج . والمعنى أنه تعالى وكل بها من ذكر في أزمتهم ولعل من هؤلاء من يريد بتوكيل أولئك النبيين المرسلين بها ما أخذ الله من العهد عليهم في قوله ( ٣ : ٨١ ) وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة الآية ولم يصرحوا بذلك . وأما تفسير القوم بالملائكة فقد استبعده الرازي معللاً ذلك بأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم ، ونقول إن السياق هنا يدل على قوم كرام من بني آدم بدليل التنكير وإن أطلق لفظ القوم على الجن في التنزيل ، ولا ينافي ذلك وقوعه في سياق الكلام عن الأنبياء فإن قصص الأنبياء لم تذكر إلا لإقامة الحجة بها على الكافرين، والمداية والعبرة للمؤمنين . ووصفهم بأنهم ليسوا بها بكافرين ، وصف لقوم حاضرين، منهم المؤمن بالقوة والمؤمن بالفعل ، ووصف الأنبياء السابقين بذلك لا يظهر له وجه

### ﴿ رؤيا مبشرة لا مغررة ﴾

بعد كتابة ما تقدم بزهاء شهر رأيت في الرؤيا نفرًا من أهل بلدنا (طرابلس الشام) مقبلين في عمامهم وأقبية من الحرير النفيس، وأنا جالس مع أناس، فقال أحدهم هذا فلان وذكر اسم رجل كان زعيماً لطائفة كبيرة من الرجال المعروفين بالشجاعة والنجدة فقمنا له وسألنا عليه وعلى من معه ، فقاجؤنا بنياً عظيماً موضوعه أنه قد ظهر في هذه الأيام مصداق قوله تعالى ( فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ) قالوا ألم تعلموا بذلك ؟ قلنا لا ، قالوا إن هذه مسألة عظيمة قد عرفت في أوربة وذكرت في بعض جرائدها - وظننت أنه كان معهم شيء من الجرائد - وقد اهتم لها فلان باشا - وذكر رئيس وزراء الدولة العثمانية - وسافر لأجلها

فصرت أفكر في هذه الكلمة الأخيرة والمراد منها . قلت في نفسى ليت شعرى هل سخر الله للعامة الإسلامية قوما ينصرونها غير المدعين لذلك ؟ ومن هؤلاء القوم الذين لم نعلم من خبرهم هذا شيئا ؟ وما معنى اهتمام الوزير وسفره من العاصمة لأجاء ؟ وإلى أين سافر ؟ وهل يريد أن يكون مع هؤلاء القوم وحده أو مع أحد من شيعته كما تقتضيه السياسة أم فر منهم ؟ وقد اتسعت خواطرى في ذلك بما لا حاجة إلى ذكره وأردت أن أسأل الجماعة الخبرين عن ذلك فاستيقظت قبل أن أفعل وكان ذلك في وقت السحر وقد تذكرت قرب عهدى بتفسير الآية عندما قصصت رؤياى فحسبتها من المبشرات بأن الله تعالى قد يسخر للإسلام من غير الكافرين من ينصره ويصلح ما أفسد فيه أهله وغير أهله ، ويعدون بناء ما هدم من شرعه ، ورفع عماد ما ثل من عرشه ، ولو بإزالة العلل والموانع وتمهيد السبيل لذلك . وقد يكون ذلك على وجه غير ما ينتظره الجماهير من ظهور المهدي بعد أن خابت الآمال في كثير من أدعياء المهدي . وإذا كان الله قد أَرانا في تاريخنا مصداق قول رسوله « إن الله تعالى ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر » وقوله « إن الله تعالى ليؤيد الإسلام برجال ما هم من أهله » <sup>(١)</sup> أفيضيق على فضله أن يكون مضمون هذه الآية عاما مكررا أو يؤيد الله الإسلام بقوم ليسوا بكافرين كما لاحدة هذا العصر المعروفين ، ولا كالصحابة مؤمنين كاملين ، بل بين ذلك كخيار هذا العصر من المسلمين ؟ وبهذا يظهر من السرفى وصف القوم فى الآية بعد الكفر ما هو أعم مما ذكر من قبل فافهم .

﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾ الهدى ضد الضلال وهو يطاق فى مقام الدين على الطريق الموصل إلى الحق وهو الطريق المستقيم الذى نطلبه فى صلاتنا وعلى سلوك ذلك الطريق والاستقامة فى السير عليه ، وقال الراغب : الهدى والهداية فى موضوع اللغة واحد ولكن قد خص الله عز وجل لفظة الهدى بما تولاه وأعطاه واختص هو به دون ما هو إلى الإنسان اه وهو لا يصح مطردا . والافتداء فى اللغة السير على سنن من يتخذ قدوة أى مثالا يتبع . قال فى

(١) روى الشيخان الأول عن أبي هريرة فى ضمن حديث ورواه الطبرانى عن عمرو بن النعمان بن مقرن بسند صحيح وروى الثانى عن ابن عمر بسند ضعيف

اللسان : يقال قدوة وقدوة لما يقتدى به ، ابن سيده : القدوة والقدوة ما تسنت به ثم قال : وقد اقتدى به والقدوة الأسوة اهـ والصواب أنها بثلاث القاف بعدها ينبغي أن نعلم ما يكون به الاقتداء وما لا يكون ولا سيما اقتداء النبي المرسل ، بالشرع الأكمل ، بغيره ممن لو كان خيلاً لما وسعه إلا أتباعه ، فأما العلم بتوحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له وبسائر أصول الدين وعقائده كالإيمان بالملائكة وأمر البعث والجزاء فكل ذلك ما أوحاه الله تعالى إلى رسوله على أكمل وجه فكان علماء ضروريًا وبرهانيًا له كما تقدم تقريره من عهد قريب ، فلا يمكن أن يؤمر بالاقتداء فيه بمن قبله ولا هو مما يقع فيه الاقتداء . وقوله تعالى له (ص) (١٦: ٣٣) ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ) معناه أن الملة التي أوحاها إليه وأمره باتباعها وهي العقيدة وأصل الدين هي ملة إبراهيم ، وإنما يتبعها لأمر الله لا لأنها ملة إبراهيم . إذ ليست مما علمه من إبراهيم بالتلقي عنه لأنه لم يكن في عصره ، ولا بالنقل لأنه لم يكن (ص) ناقلاً ذلك عن العرب ، وإن كان من المشهور المتواتر عند العرب أن إبراهيم (ص) كان موحداً حنيفاً . وأما الشرائع العمالية فلا يقتدى فيها الرسول بأحد أيضاً وإنما يتبعها لأن الله أمره باتباعها - ذلك بأن الرسول لا يتبع في الدين إلا ما أوحى إليه من حيث أنه أوحى إليه . وقد تقدم مما فسرنا من هذه السورة فيه قوله تعالى حكاية عن رسوله بأمره (أن اتبع إلا ما يوحى إلي) ومثله في أواخر سورة الأعراف (٧: ٢٠٣) وقال تعالى (٤٥: ١٨) ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ) الآية وموافقة رسول لمن قبله في أصول الدين وبعض فروعه لا يسمى اقتداء ولا تأسيًا وإنما يكون التأسي به في طريقته التي سلكها في الدعوة إلى الدين وإقامته ومن الشواهد على هذا قوله تعالى (٦٠: ٤) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم وما تعبدون من دون الله ) الآية - فإنه تعالى أرشد المؤمنين إلى التأسي بإبراهيم ومن آمن معه وجعلهم قدوة لهم في سيرتهم العملية التي كانت من هدى الله تعالى لهم وهي البراءة من معبودات قومهم ومنهم ما دأبوا عابدين لها ولما كان وعد إبراهيم لأبيه بالاستغفار له وهو مشرك ليس من هذا الهدى بل كان مسألة شاذة لها سبب خاص استثنائها تعالى من التأسي به فقال (إلا قول

إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك) الخ .

فمعنى الجملة على هذا : أولئك الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في الآيات المتأخرة آنفاً ، والموصوفون في الآية الأخيرة بإيتاء الله إياهم الكتاب والحكم والنبوة ، هم الذين هداهم الله تعالى الهداية الكاملة فبهداهم دون ما يغيره ويخالفه من أعمال غيرهم وهفوات بعضهم اقتدأ بها الرسول فيما يتناوله كسبك وعملك مما بعثك به من تبليغ الدعوة وإقامة الحجّة ، والصبر على التكذيب والجحود ، وإيذاء أهل العناد والجحود ومقلدة الآباء والجحود ، وإعطاء كل حال حقها من مكارم الأخلاق وأحسن الأعمال ، كالصبر والشكر ، والشجاعة والحلم ، والايثار والزهد ، والسخاء والبذل والحكم بالعدل ، الخ ( ١١ : ١١٩ ) وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك - ٦ : ٣٥ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ، ولقد جاءك من نبي المرسلين \* ٤٦ : ٣٤ فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم ) فأما قوله تعالى له في آخر سورة ن ( ٦٨ : ٤٨ ) فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم ) - وصاحب الحوت هو يونس أحد هؤلاء الأنبياء الثمانية عشر - فالنهي فيه مما دل عليه الحصر بتقديم « فبهداهم » على « اقتده » كما تقدم فإن هذه الحالة لم تكن من الهدى الذى هدى الله يونس إليه ، بل هفوة عاقبه الله عليها ثم تاب عليه ، ولا يحيط هذا من قدر يونس عليه السلام ، ولإزالة توهم ذلك قال (ص) « لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى » وقال « لا تفضلوني على يونس بن متى » أى فى أصل النبوة لأجل هفوته ، وهو كقوله « لا تفضلوا بين الأنبياء » وفيه « ولا أقول إن أحداً أفضل من يونس بن متى » وكل ذلك فى الصحاح ، والمراد منه عدم التفريق بين الرسل والأنبياء لا منع مطابق التفضيل ، فعلم بهذا أن الله لم يأمر خاتم رسله بالاعتداء بكل فرد من أولئك الأنبياء فى كل عمل ، وإنما أمره أن يقتدى بهداهم الذى هداهم إليه فى سيرتهم ، سواء ما كان منه مشتركاً بينهم ، وما امتاز فى السكالم فيه بعضهم ، كما امتاز نوح وإبراهيم وآل داود بالشكر ، ويوسف وأيوب وإسماعيل بالصبر ، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس بالقناعة والزهد ، وموسى وهارون بالشجاعة وشدة العزيمة فى النهوض بالحق فالتعالى قد هدى كل



نبي ورفعه درجات في الكمال ، وجعل درجات بعضهم فوق بعض ، ثم أوحى إلى خاتم رسله خلاصة سير أشهرهم وأفضاهم وهم المذكورون في هذه الآيات وفي سائر القرآن الكريم ، وأمره أن يقتدى بهداهم ذلك . وهذه هي الحكمة العليا إذ كرر قصصهم في القرآن ، وقد شهد الله تعالى بأنه جاء بالحق وصدق المرسلين وأنه لم يكن بدعاً من الرسل ، فعلم بهذا أنه كان مهتدياً بهداهم كلهم ، وبهذا كانت فضائله ومناقبه الكسبية أعلى من جميع مناقبهم وفضائلهم ، لأنه اقتدى بها كلها فاجتمع له من الكمال ما كان متفرقاً فيهم ، إلى ما هو خاص به دونهم ، ولذلك شهد الله تعالى له بما لم يشهد به لأحد منهم فقال ( ٦٨ : ٤ ) وإنك لعل خالق عظيم ) وأما فضائله وخصائصه الوهبية فأمر تفضيله عليهم فيها أظهر ، وأعظمها عموم البعثة ، وختم النبوة والرسالة ، وإنما كمال الأشياء في خواتيمها ، صلى الله عليه وعليهم أجمعين . والهاء في قوله « اقتده » لا سكنت أثبتها في الوقف والوصل جمهور القراء ، وحذفها في الوصل حمزة والسكسائي ، وقرأ ابن عامر بكسر الهمزة من غير إشباع ، وهو ما يسمونه الاختلاس ، ولهم في تخريجها وجوه بعد كتابة ما تقدم راجعت أقوال المفسرين في تفسير ما به الاقتداء فرأيت الرازي لخصها بقوله : فمن الناس من قال المراد أن يقتدى بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به ( أي بالله تعالى ) في الذات والصفات والأفعال وسائر العقليات ، وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في جميع الأخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم . وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل . وبهذا التقدير كانت الآية دليلاً على أن شرع من قبلنا يلزمنا . ثم ذكر بعدمقدمة وجيزة أن المراد : اقتد بهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجاهل في هذا الباب ( قال ) وقال آخرون لا ينظر مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل اه وهذه الأقوال متداخلة ، وأقر بها إلى الصواب ثانيها من حيث إنه مفصل ، وآخرها الجمل الذي لا يعلم المراد منه .

وقد نظم الرازي هنا جميع العقليات في سلك أصول الدين من التوحيد والتنزيه وإثبات الصفات وجميع ذلك عنده لا يمكن أن يعرفه الأنبياء ولا غيرهم إلا بنظر



العقل كما نقلناه عنه في هذا السياق مردوداً عليه ، والاقتداء في النظر والاستدلال لا يظهر له معنى وجيه فإن غايته أن يستدل بما استدل به مجموعهم أو كل فرد منهم وهو لا يصح ولم يقل به أحد ، أو أن يستدل كما استدلوا وليس هذا اقتداء ولا يصح أن يكون مراداً . وقد أورد الرازي عن القاضي في هذه المسألة اعتراضاً وضعه في غير موضعه وأجاب عنه بما هو حجة عليه لا له . وأورد السعد على المسألة أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدلائل من العقل والسمع فلا يجوز سيما للنبي (ص) أن يقلد غيره فيه فما معنى أمره بالافتداء فيه ؟ وأجاب بأن اعتقاده عليه السلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدلائل فلا معنى لأمره بذلك وجعل غيره معناه تعظيم أوائل الرسل والأعلام بأن حريقتهم هو الحق الموافق للدليل ، وهو تكلف لا يقبله التنزيل .

وأما القول بأن المراد الاقتداء بهم في فروع شرائعهم فهو أضعف الأقوال وأبعدها عن الصواب ، لا لما قيل من اختلافها وتناقضها وقبولها النسخ وكون المنسوخ لم يبق هدى . بل الأمر أعظم من ذلك : إن الله بعث محمداً خاتماً للنبيين والمرسلين وأكمل لنا على لسانه دينه المبين ، وأرسله رحمة لجميع العالمين ، وأنزل عليه في أواخر ما أنزله بعد ذكر التوراة والإنجيل وأهل الكتاب (٥ : ٥١) وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فهذه الآية ناطقة صريحة بأن كتاب هذا الرسول (ص) مهيمن ورقيب وحاكم على ما قبله من الكتب الإلهية لا تابع لشيء منها - وبأنه (ص) أمر بأن يحكم بين أهل الكتاب بما جاءه من الحق لا بما في كتبهم ولا يتبع أهواءهم إذ يود كل فريق منهم أن يحكم به بما يوافق كتبه ومذهبه، وكل ذي دعوى أن يحكم له بما يوافق مصلحته ، على أنه لم يثبت للنبي من أوائل الثمانية عشر شريعة مفصلة إلا لموسى عليه السلام ولم يذكر الله تعالى لرسوله من تلك الشريعة إلا أحكاماً قليلة اقتضت ذكرها إقامة الحجة على اليهود وذلك بعد نزول هذه السورة المكية بسنين ، وقد شهد القرآن على اليهود بأنهم حرفوا وبدلوا ونسوا حظاً مما ذكروا به وكذلك أهل الإنجيل شهد عليهم بأنهم نسوا حظاً مما ذكروا به

وقد أمرنا الرسول (ص) كما في صحيح البخارى بأن لا نصدق اليهود فيما يروونه من التوراة ولا نكذبهم ، فهل يمكن مع هذا أن يكون المراد بقوله تعالى (فبهدهم اقتده) اقتد أيها الرسول الخاتم للنبيين ، الذى أكمل على لسانه الدين ، بالأحكام القليلة التى نوحىها إليك من أحكام التوراة بعد سنين ؟ إن الذين اخترعوا هذا القول فى الآية إنما جملوه حجة جدلية لقول اتخذوه مذهباً وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا . وقد فصلنا القول ببطالانه وبطلان الاحتجاج بهذه الآية عليه فى تفسير آية المائدة المذكورة آنفاً (٥: ٥١) فراجع فى جزئ التفسير السادس (ص ٤١٠ - ٤٢٠) وبقية تلك الأقوال التى أوردتها الرازى داخلة فيما ذكرناه منها ، فلم بهذا أن ما قررناه أولاً هو الوجه الصحيح الذى يدل عليه القرآن العزيز ، بما ذكرناه من شواهد آياته فى هذا التقرير .

ولم يرد فى التفسير المأثور شيء فى هذه المسألة إلا ما أخرجه البخارى وبعض رواة التفسير عن ابن عباس (رض) أنه استدلل بالآية على سجود التلاوة عند قوله تعالى عن داود فى سورة ص (فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب) وقال : فكان داود بمن أمر ربك يسجد (ص) أن يقتدى به فسجدها داود فسجدها رسول الله (ص) قال الحافظ فى الفتح وفى النسائى من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعاً «سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً» فاستدل الشافعى بقوله شكراً على أنه لا يسجد فيها فى الصلاة لأن سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة . ولأبى داود وابن خزيمة والحاكم من حديث أبى سعيد أن النبى (ص) قرأ وهو على المنبر «ص» فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها فى يوم آخر فتهيأ الناس للسجود فقال «إنما هى توبة نبى ولستكنى رأيتم تهياًتم» فنزل وسجد وسجدوا معه فهذا السياق يشعر بأن السجود فيها لم يؤكدها كما أكد فى غيرها له وإنما ذكر الحافظ هذا فى شرح باب سجدة ص من البخارى ، وفيه عن ابن عباس أن (ص) ليس من عزائم السجود ، ونحن نستدل بما ذكر على أن النبى (ص) لم يكن يلتزم سجودها وظاهر قوله «نسجدها شكراً» يخالف استنباط ابن عباس أنه كان يسجدها اقتداءً بـ داود وإنما يظهر الاقتداء لو سجدها مثلاً ، توبة ، والخبر هو الخبر ولكن لا يمكنه غير معصوم والله أعلم .

﴿تحقيق مسألة الإيمان بالرسول إجمالا وتفصيلا﴾

وعدد الرسل المذكورين في القرآن

من أصول العقائد الإسلامية أنه يجب الإيمان بأن الله تعالى أرسل في كل الأمم رسلا منهم من قص على رسولنا ومنهم من لم يقصص عليه ، وأنه يجب الإيمان بمن ذكر منهم في القرآن إيمانا تفصيلا أي يجب معرفتهم بأسمائهم ، وصرح بعض العلماء بأن إنكار رسالة أحد منهم كفر ، وظاهر كلامهم هذا أن معرفتهم بأسمائهم من المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فلا يعذر أحد بجمله إلا من كان حديث العهد بالإسلام ومن نشأ بعيداً عن بلاد المسلمين ، فمن لم يعلم أن اليسع رسول الله — مثلاً — كان كافراً .

ولكننا نعلم لاختبار الصحيح أن أكثر عوام المسلمين في عصرنا — ومثله ما قبله من الأعصار المشابهة له — لا يعرفون أسماء كل من ذكر في القرآن منهم إذ لا يلقنهم أحد ذلك بل نعلم لاختبار الصحيح أيضاً أن أكثر عوام الأقطار التي عرفناها لا يلقنهم أحد من أهل العلم عقائد الإسلام ، فكل ما يعلمون منها هو ما يسمعه بعضهم من بعض ، وليس هذا منه . وإذا ثبت أن هذا ليس من المعلوم من الدين بالضرورة فالذي يتجه أن لا نكفر موحداً بجمل بعض هؤلاء الرسل إذا كان يؤمن بالله وما لا نكته وكتبه ورسله إجمالا وباليوم الآخر وبالتقدير وأركان الإسلام العملية وتحريم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وما لا يزال معلوماً من الدين بالضرورة ، كما أننا لا نكفر من ذكر بجمل غير ذلك مما لا يخفى على العوام من أخبار القرآن وأحكامه وآدابه كخبر أهل سبأ وحكم إرث الكلالة وأدب الاستئذان والسلام لدخول بيوت الناس ، وأما من جحد شيئاً من ذلك بعد العلم بأنه منصوص في القرآن غير متأول فيكفر لأنه كذب كلام الله تعالى ، ومدار الكفر بكل أنواعه على تسكيب شيء من أمر الدين علم قطعاً أن النبي (ص) جاء به عن الله تعالى ، كما أن مدار الإيمان كله على تصديق الرسول في كل ما علم قطعاً أنه جاء به عن الله تعالى تصديق قبول وإذعان ، وتقدم تفصيل ذلك في التفسير .

والمراد بالعلم القطعي أن يكون قطعي الرواية كالقرآن وبعض السنة ، وقطعي الدلالة كالنصوص التي لا تحتمل التأويل . فما كان غير قطعي الرواية احتمل أن يكذبه مكذب

للجهل بالرواية أو لعدم تصديقه بعض رواته ، وما كان غير قطعي الدلالة احتمال أن يكذب مكذب ببعض معانيه لا اعتقاده أن هذا المعنى غير مراد ، فهذا ما يخرج بغير العلم القطعي . ولذلك يشترط العلماء في ذلك أن يكون مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة ، ويشترطون أن يكون المكذب غير متأول إذ لا يتأول أحد إلا ما كان غير قطعي الدلالة عنده ، ولهذا لم يكفر سلف الأمة من خاتمهم في فهم آيات الصفات وغيرها من فرق المبتدعة متأولا ، ولكن السلف والخلف يكفرون من يكذب الرسول (ص) بشيء يعتقد هو أنه جاء به عن الله تعالى وإن لم يكن في الواقع قطعي الرواية والدلالة إذ مدار الكفر على التكذيب

وقد ذكروا في بعض كتب العقائد وغيرها أن الأنبياء المرسلين الذين ذكروا في القرآن ويجب الإيمان بهم تفصيلا خمسة وعشرون هم الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في هذه الآيات التي لا تزال بصدد تفسيرها ، والسبعة الآخرون آدم أبو البشر وإدريس ولوط وأنبياء العرب هود وصالح وشعيب وخاتم الجميع محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام ، وزاد بعضهم ذو الكفل لذكركه مع الأنبياء في سورة ص ولكن اختلف في نبوته لعدم التصريح بها وإنما وُصف مع من ذكر معهم بأنهم من الأخيار وليس في القرآن نص قطعي صريح في رسالة آدم عليه السلام بل مفهوم قوله تعالى (٤: ١٦١) إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده) إن نوح أول نبي مرسل أوحى الله إليه رسالته وشرعه . ويؤيد في الجملة هذه الآيات التي تفسرها وما في معناها كقوله تعالى (٥٧: ٢٥) ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب وعدم ذكره في السور التي سرد فيها ذكر الرسل المشهورين كهود وإسماعيل والأنبياء والشعراء والصفاء وص والقمر . ويؤيده بالنص الصريح حديث الشاعة المتفق عليه من حديث أنس ابن مالك وأبي هريرة والأول أصرح قال قال رسول الله (ص) « يجمع الله الناس يوم القيامة فيهتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا فأراحنا من مكاننا هذا ! فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء فاشفع لنا إلى ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا.. فيقول لهم آدم لست هناكم - ويذكر ذنبه الذي أصابه فيستحي ربه عز وجل -

ولكن ائتموا نوحاً أول رسول بعثه الله إلى الأرض ، فيأتون نوحاً الخ وفي حديث أبي هريرة أنهم يقولون له « يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض » الحديث وهو معروف مشهور وفيه أن كل رسول من أولى العزم - وهم على الراجح المشهور نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص) - كان يدفعهم إلى من بعده حتى إذا انتهوا إلى الخاتم كان هو الشافع المشفع

وقد اضطررت أقوال العلماء في آية (إنا أوحينا إليك) وحديث الشفاعة. قال الرازي في تفسير الآية (المسألة الثالثة) قالوا إنما بدأ الله بذكر نوح لأنه أول نبي شرع الله على لسانه الأحكام والحلال والحرام ، ثم قال تعالى (والنبيين من بعده) ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم اه وتبعه فيه النيسابوري وأبو السعود والخازن وغيرهم وزادوا على ذلك خصائص لنوح. قال الخازن مانصه : قال المفسرون وإنما بدأ الله بذكر نوح عليه السلام لأنه أول نبي بعث بشريعة وأول نذير على الشرك وأنزل الله عز وجل عليه عشر صحائف وكان أول نبي عذبت أمته لردهم ودعوته وكان أبا البشر كآدم عليهما السلام اه المراد منه ومثله في فتح البيان في مقاصد القرآن ، وذكر الألوسي أن تعليل البدء بذكره بكونه أول من شرع الله على لسانه الأحكام قد تعقب بالمنع ، ولم يذكر لهذا المنع سنداً ، ولا لقوله تعالى (والنبيين من بعده) حكمة ولا نكتة. وقد سكنت عن ذلك أكثر المفسرين الذين اطلعنا على كتبهم . ففهوم تصريح هؤلاء المفسرين الناقلين عن غيرهم من العلماء أن آدم لم يكن رسولا لأن الآية تدل عندهم على أن أول رسول شرع الله على لسانه الأحكام ، هو نوح عليه السلام .

وأما حديث الشفاعة فقد تكلم فيه الحافظ ابن حجر في عدة مواضع من شرح البخاري : قال في شرح حديث جابر من كتاب التيمم « أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي - إلى قوله - وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة » : وأما قول أهل الموقف لنوح كما صح في حديث الشفاعة : أنت أول رسول إلى أهل الأرض - فليس المراد به عموم بعثته بل إثبات أولية إرساله اه وهذا اعتراف أنه أول الرسل . ثم قال في شرح حديث أبي هريرة من كتاب أحاديث الأنبياء : فأما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبيا وبالضرورة

نعلم أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون أول رسول ، فيحتمل أن تكون الأولية في قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم «إلى أهل الأرض» لأنه في زمن آدم لم يكن للأرض أهل ، ولأن رسالة آدم إلى بنيه كانت كالترية للأولاد ، ويحتمل أن يكون المراد أنه (أى نوحا) أول رسول أرسل إلى بنيه وغيرهم من الأمم الذين أرسل إليهم من تفرقهم في عدة بلاد وآدم إنما أرسل إلى بنيه وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة ، واستشكله بعضهم بإدريس ولا يرد لأنه اختلف في كونه جد نوح كما تقدم اه أقول وبلى شرحه هذا الحديث شرحه لما أورده البخارى في إلياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود وابن عباس أن إلياس هو إدريس ، وقال الحافظ عند الكلام على ترجمة الباب : وكان المصنف - أى البخارى - رجح عنده كون إدريس ليس من أجداد نوح فلذا ذكره بعده اه وإما ذكره بعد إلياس ثم قال في شرح حديث أنس من كتاب الرقاق - بعد ذكر الاستشكال بآدم وشيث وإدريس - ومجمل الأجوبة عن الإشكال المذكور أن الأولية مقيدة بقوله «إلى أهل الأرض» لأن آدم ومن ذكر معه لم يرسوا إلى أهل الأرض . ثم ذكر الإشكال بحديث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا هم أهل الأرض وبعثة نبينا لقومه ولغير قومه ، ثم قال - أو الأولية مقيدة بكونه أهلك قومه أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا وإلى هذا جنح ابن بطل في حق آدم ، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبى ذر فانه كالصریح في أنه كان نبيا مرسلا وفيه التصريح بإزالة العطف على شيث وهو من علامات الارسال . وأما إدريس فذهبت طائفة إلى أنه كان في بنى إسرائيل وهو الياس وقد ذكر ذلك في أحاديث الأنبياء . ومن الأجوبة أن رسالة آدم كانت إلى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته ونوح كانت رسالته إلى قوم كفار يدعوهم إلى التوحيد اه

وظاهر أن جواب ابن بطل وهو أحد شراح البخارى من فقهاء المالكية الأندلسيين أبعد الأجوبة المذكورة عن التكاف وأولها باطل لأن أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الأرض لا السماء وباقيها لا يزيل الإشكال . وتعقب القاضي عياض له بحديث أبى ذر عجيب منه وأعجب منه سكوت الحافظ عليه ، فالحديث اختلف



الحفاظ فيه فحزم ابن الجوزي بأنه موضوع وحقق السيوطي في مختصر الموضوعات أنه ضعيف وذكر ذلك في الدر المنثور واتفقوا على انتقاد ابن حبان لذكره إيراداً في صحيحه كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره وقد قدم القسطلاني جواب ابن بطال غير معزو إليه على غيره مما ذكر من تلك الأجوبة في شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق في البخاري فقال عند قول آدم « اتوا نوحاً أول رسول بعثه الله » : أى آدم وشيث وإدريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلاً . الخ ، فالقسطلاني يعد القول بعدم رسالة آدم جواباً مقبولاً

وقال النووي في شرح حديث أنس من صحيح مسلم : قال الامام أبو عبد الله المازري : قد ذكر المؤرخون أن إدريس جد نوح عليهما السلام فإن قام دليل على أن إدريس أرسل أيضاً لم يصح قول النساين أنه قبل نوح لأخبار النبي (ص) عن آدم أن نوحاً أول رسول بعث ، وإن لم يقم دليل جاز ما قالوه وصح أن يحمل على أن إدريس كان نبياً غير مرسل قال القاضي عياض وقد قيل إن إدريس هو الياس وأنه كان نبياً في بني إسرائيل كما جاء في بعض الأخبار مع يوشع بن نون فإن كان هكذا سقط الاعتراض . قال القاضي وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهم إلى من معهم وإن كانا رسولين فإن آدم إنما أرسل لبنيه ولم يكونوا كفاراً بل أمرو بتعليمهم الإيمان وطاعة الله تعالى وكذلك خلفه شيث بعده فيهم بخلاف رسالة نوح إلى كفار أهل الأرض قال القاضي وقد رأيت أبا الحسن بن بطال ذهب إلى أن آدم ليس برسول ليسلم من هذا الاعتراض وحديث أبي ذر الطويل ينص على أن آدم وإدريس رسولان . هذا آخر كلام القاضي والله أعلم اهـ .

فجملته هذه النقول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف في رسالته وأن إدريس مختلف في رسالته وفي كونه هو الياس المذكور في آيات سورة الأنعام التي تفسرها أو غيره ؟ فيكون عدد الرسل المجمع على وجوب الإيمان برسالتهم - لأن نص القرآن فيها قطعي - ثلاثة وعشرون فقط ، وأما الأحاديث فلا يصح فيها نص قطعي الرواية والدلالة على رسالة آدم وقد علمت أن حديث أبي ذر الذي نص على ذلك في سياق عدد الأنبياء والرسل لا يحتج به في الأحكام العملية



التي يكتفي فيها بالدليل الظني بله هذه المسألة الاعتقادية التي يطلب فيها اليقين لأن أهون ما قيل فيه إنه ضعيف وقيل إنه موضوع ، ولو وجدوا حديثاً صحيحاً أو حسناً ، إثبات رسالة آدم لما لجأوا إلى ذكره .

وأما مسألة نبوته وهو كونه موحى إليه من الله تعالى ففيها حديث آحادى رواه البيهقي وغيره عن أبي أمامة قال إن رجلاً قال يا رسول الله أنبيا كان آدم؟ قال « نعم معلم مكلم » وقد فسر المعلم في كتب غريب الحديث بالملمم للخير والصواب وروى « نبي مكلم » والتكليم أنواع أصولها ثلاثة بينها الله تعالى بقوله ( وما كان ابشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء ) ومنها وحى الرسالة وما دونه ومنها الرؤيا الصادقة كما ورد في التفسير المأثور وأما حجته من القرآن فيمكن أن تؤخذ من قصة خلقه ومعصيته وتوبته إذ فيها أن الله عامه الأسماء كالم أو أنه تلقى من ربه كلمات فتاب عليه وهداه ولكن دلالة ما ذكر على نبوته غير قطعية فإن الجمهور لا يجعون كل وحى نبوة ، لا ما كان بخطاب الملك ولا ما كان بالألهام والنفث في الروح ، ولذلك لا يقولون بنبوة مريم وأم موسى ، ومن العلماء من قال بنبوتها . ثم إنه يحتمل أن يكون خطاب آدم في قصة خلقه من خطاب التكوين لا التكليف كقوله تعالى ( ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين ) وقد قال الشاذلي من كبار العلماء والصوفية « وهب لنا التلقى منك كتلقى آدم منك الكلمات ليكون قدوة لولده في التوبة والأعمال الصالحات » ولو كان هذا التلقى نصاً قطعياً في نبوته لما طلبه هذا العالم العارف باللغة وأساليبها

وقد ادعى الحافظ ابن حجر أن دلائل رسالته أننا نعلم الضرورة أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون هو أول رسول ، وقد يقال إن أخذ أولاده عنه لا يقتضي عقلاً أن يكون الله قد بعث رسولا إليهم يبلغهم عنه وجوب الإيمان بهذه الرسالة وما يترتب عليها من الإنذار والتبشير حتى يكون ذلك معارضاً لحديث الشفاعة إذ يجوز أن يكون قد رباهم من الصغر على ما هداه الله إليه من الإيمان والعمل الصالح كما تقدم عن بعض العلماء ، ونزید عليه أن في القرآن نصاً يدل على أنه كان يعلمهم العبادة وأحكام الحلال والحرام وما يترتب

عليهما من الجزاء وهو نبأ ابني آدم المفصل في سورة المائدة فمن العبادة فيه تقريب  
القربان ، ومن خبر الجزاء على الأعمال قول المعتدى عليه للمعتدى ( إني أريد أن  
تبوء بأئمتي وإئمتك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين ومن العجيب أن  
يغفل أولئك الحفاظ عن هذه الآيات ويكتفوا من النقل بحديث أبي ذر الموضوع  
أو الضعيف و بدعوى الضرورة العقلية التي ادعاهها الحافظ ابن حجر ، هذا إن كانوا  
يفهمون منها أنها تدل على رسالة آدم دلالة قطعية وإذا كانوا لا يفهمون ذلك فهم يستدلون ؟  
وجملة القول أن الثابت قطعاً في المسألة هو أن آدم عليه السلام كان على هدى  
من الله يعمل به ويربى عليه أولاده ، وأن منه عبادات وقربات يرغب فيها مبشراً بأن فاعلها  
يثاب عليها ومحرمات ينهى عنها منذراً بأن فاعلها يعاقب عليها وهذه الهداية هي من جنس  
هداية الله للنبيين والمرسلين التي بلغوها أقوامهم ، ولا ندري كيف هدى الله تعالى  
آدم إليها فإن طرق الهداية والتبليغ الإلهي متعددة ، وكان الظاهر المتبادر أن ذلك  
كان يوحى الرسالة لولا ما عارضه من حديث الشفاعة وآية ( إنا أوحينا إليك ) وما  
يؤيدها مما تقدم ، ومن احتمال أن ذلك من هداية الفطرة السليمة التي فطر آدم عليها  
ونشأت عليها ذريته إلى زمن نوح إذ اختلف الناس وحدثت فيهم الوثنية فبعث الله  
النبيين وجعل منهم الرسل المبلغين عنه بأذنه المؤيدين منه بالآيات لإقامة الحججة على  
الكافرين وذلك قوله عز وجل ( ٢ : ٢١٢ ) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين  
مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه )  
الآية . فقد صح عن ابن عباس ( رض ) أنه فسر ذلك بأنهم كانوا على الإسلام وفي  
رواية مفصلة عنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق  
فاختلفوا فبعث الله النبيين ، قال الرواة وكذلك هي قراءة عبدالله ( أي ابن مسعود )  
« كان الناس أمة واحدة فاختلفوا » الخ ورووا عن أبي أنه كان يقرؤها كذلك أيضاً ،  
ويؤيد ذلك في المعنى آيات أخرى . ورووا عن قتادة أنه قال ذكر لنا أنه كان بين آدم  
ونوح عشرة قرون كلهم على الهدى وعلى شريعة من الحق ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث  
الله نوحاً وكان أول رسول أرسله الله إلى الأرض وبعث عند الاختلاف من الناس  
فبعث إليهم ( ؟ ) رسلاً وأنزل كتابه يحتج به على خلقه اهـ من الدر المنثور ومنه يعلم المخرجون

لهذه الروايات ، فهذا قتادة من كبار علماء التابعين<sup>(١)</sup> يقول بأن نوحاً أول نبي مرسل ويؤيد الرواية عنه مع ما تقدم ماورد من التفسير المأثور في قوله تعالى (٢٨:٣٠) فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ) الآية - كحديث الصحيحين وغيرهما الناطق بأن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وفي بعض رواياته يولد على فطرة الاسلام وفي بعضها على الملّة ومنها حديث عياض ابن حماد الجاشعي المرفوع عند محمد بن إسحاق الذي ذكر فيه آدم فقال (ص) «إن الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين وأعطاهم المال حلالاً لأحرام فيه فجعلوا مآعظهم الله حراماً وحلالاً» وفي معناه آثار . والمراد من ذلك في مسألتنا أن الله تعالى فطر آدم على معرفته وتوحيده وشكره وعبادته وزاده هدى بما كان يلهمه إياه من الأقوال والأعمال وبما يصل إليه اجتهاده كما قيل في عبادة النبي (ص) في الغار قبل البعثة وقد زاده على ذلك إرشاد الملائكة له ولأولاده فقد كانوا بطهارة فطرتهم يرون الملائكة كما ورد في تعليمهم إياهم تمييز أبيهم ودفنه حين توفي ، ولسنا بصدد تمحيص أمثال هذه الروايات ولكن مجموعها يؤيد الحديث المصريح بنبوّة آدم وإلا كان من الهداية والتعليم الإلهي ما هو أعلى من النبوة أو ما هو مساو لها فإن كثيراً من الأنبياء لم يؤت من ذلك مثل ما أوتي آدم . والأنبياء أفضل البشر بالاجماع

فهذا التخصيل يعلم وجه ما اشتهر على ألسنة العلماء من القول بنبوّة آدم ورسالته مع عدم وجود النص القاطع ، بل مع وجود النص المعارض ، فإن هدايته لتربيته من نوع هداية الرسل للمؤمنين من أتباعهم كما بيناه آنفاً من معنى الآيات فيه ، ولذلك جملة الحفاظ من قبيل الضروري ولكنه لم يبين وجه الضرورة ولم يهتد إلى الجمع بينه وبين المعارض له . والذي يتجه في الجمع بغير تكلف هو التفرقة بين هداية من ولدوا

(١) قتادة من كبار أئمة التابعين في التفسير والحديث والفقه وقد قال الامام أحمد فيه قتادة أعلم بالتفسير باختلاف العلماء ، ورواه بالحفظ والفقه وأطاب في ذكره وقال : قل من نجد أن يتقدمه . ذكر ذلك الحفاظ الذهبي في ترجمته من طبقات الحفاظ ، وذكر عنه أيضاً أنه كان لا يسمع شيئاً إلا حفظه . ومثله في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر وفيه أنه كان ثقة مأموناً حجة في الحديث . وقال الحفاظ الذهبي ما نأخر أحد عن الاحتجاج بحديثه

على القطارة و بين بعثة نوح ومن بعده من الرسل إلى من فسدت فطرتهم واختلفوا في الدين الفطري أو في الكتاب الالهي من المشركين والضالين من أتباع نبي سابق فأعرضوا عما دعاهم إليه ، بأن تجعل هذه المداية الأنيرة هي الرسالة الشرعية التي يسمى من جاءوا بها رسلا دون الأولى ، وبهذا يجمع بين عدة أجوبة مما نقل عن العلماء في رفع التعارض بتوضيح قليل كقول من قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيهِ المؤمنين ، ورسالة نوح ومن بعده إلى الكافرين ، ومن قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيهِ من قبيل نبيه الوالد الأولاده وفيها أن تسميتها رسالة شرعية بالمعنى المراد من الآيات هو الذي يحقق التعارض فكيف يجعل دافعاً له؟ أو أما إذا أثبتنا ما ذكر لآدم ولم نسمه رسالة بالمعنى الشرعي المذكور فإن التعارض يندفع بغير تكلف كما قلنا وتصبح الأقوال كلها ويكون الخلاف أشبه باللفظي فهو رسول بالمعنى المشهور عند المتكلمين دون المعنى المتبادر من القرآن والحديث

ثم ختم الله تعالى هذا السياق بقوله لرسوله (ص) ﴿ لا أسألكم عليه أجراً ﴾ أي قل أيها الرسول إن بعثت إليهم أولاً : لا أسألكم على هذا القرآن الذي أمرت أن أدعوكم إليه وأذكركم به أو على التبليغ ( وكلاهما مفهوم من السياق وإن لم يذكر ) والخيار الأول ( أجراً من مال ولا غيره من المنافع ، أي كما أن جميع من قبلي من الرسل لم يسألوا أفوامهم أجراً على التبليغ والمهدي — وذلك مصرح به في قصصهم من سورة هود وسورة الشعراء وغيرها ، وقد قيل إن هذا مما أمر أن يقتدي بهم فيه ، والتحقيق أن ما أمره الله تعالى به استقلالاً لا يدخل فيما أمر بفعله اقتداء كما تقدم بيانه ، وقد تكرر هذا الأمر له (ص) في عدة سور ، وهو على عمومته ، والاستثناء في قوله تعالى ( ٥٢ : ٣١ قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى ) منقطع ومعناه على ما رواه أحمد والشيخان والترمذي وغيرهم عن ابن عباس : إلا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة ، ويوضحه قوله في رواية لابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني عنه قال كان لرسول الله (ص) قرابة من جميع قريش فلما كذبوه وأبوا أن يبايعوه قال « يا قوم إذا أبيتم أن تبايعوني فاحفظوا قرابتي فيكم ولا يكون غيركم من العرب أولى بحفظي ونصرتي منكم » وفي هذا المعنى روايات أخرى والمعنى أي لا أسألكم على ما جئتمكم

﴿ تفسير القرآن الحكيم ﴾      ﴿ ٣٩ ﴾      ﴿ الجزء السابع ﴾

به من سعادة الدنيا والآخرة جعلاً منكم ولكن مودة القرابة بيني وبينكم مما يجب أن يحفظ وهي دون ماجريتم عليه من عصبية النسب ولو بالباطل فإن من تلك العصبية أن يحصى القريب قرابته وأهل نسبه ويقايل من عاداهم ، وإنى أكتفي منكم بالمودة وأقلها أن لا تعادوني ولا تؤذوني وأعلاها أن تمنعوني وتمعنوني ممن يؤذيني وليس هذا من الأجر على التبليغ في شيء فأنما يعطى الأجر على الشيء من قبله وينتفع به فيكافئ صاحبه بمنفعة توازيه أو لا توازيه ، وقد صرح ابن عباس بما ذكرنا من أقل المودة في رواية ابن مردويه عنه من طريق عكرمة ، وقيل في الآية غير ذلك كقول بعضهم إلا أن تودوا الأقارب وتصلوا الأرحام بينكم ، وقول بعضهم إنها في الانصار وقول آخرين إنها في آل البيت النبوي توجب مودتهم وموالاتهم ، ولا شك في أن حبهم وودهم وولاءهم من الإيمان وأن بغضهم من الكفر أو النفاق ولكن الرسول لم يطلب من الأمة بأمر الله أن تجعل هذا أجراً له على تبليغ الدعوة والقيام بأعباء الرسالة بل أجره في ذلك على الله تعالى وحده كغيره من اخوانه الرسل كما هو مصرح في آيات أخرى ، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في تفسير سورة الشعراء وغيرها

﴿ إن هو إلا ذكرى للعالمين ﴾ الضمير راجع إلى القرآن كما رجحنا أي ما هو إلا تذكرة وموعظة لارشاد العالمين كافة ، لا لسكنم خاصة ، وهو نص في عموم البعثة

(٩٢) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ، قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْمَعُونَهُ قُرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ، وَعُمِّتْهُمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّهُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ؟ قُلْ اللَّهُ شَمَّ ذُرِّيَّتِهِمْ فِي خَوَاصِهِمْ يَلْعَبُونَ (٩٣) وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَن حَوْلَهَا ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ .

ختم الله سبحانه سياق قصة إبراهيم مع قومه بذكر هداية بعض الرسل من أهل بيته وذريته تمهيداً بذلك إلى بيان كون رسالة خاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جنس رسالتهم ، وكون هدايته متممة ومكملة لهدايتهم ، ومن ذلك أنه لا يسأل على تبليغ هذا القرآن أجراً ، ولا يرجو من غير الله فائدة ولا نفعاً ، وقفى على ذلك بالرد على منكرى الوحي ، وبيان أنهم ما قدروا الله حق القدر ، وتقنيد ما عرض لهم من الشبهة ، وإقامة الحجة الواضحة للحجة ، قال :

﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ قدر الشيء ( بسكون الدال وفتحها ) ومقداره - مقياسه الذى يعرف به ومبلغه ، يقال قدره يقدره وقدره إذا قاسه ، وقادرت الرجل مقدرة قايسته وفعلت مثل فعله ، والقدر والقدرة والمقدار القوة . ومنه القدر بمعنى الغنى واليسار - وكذا الشرف - لأنه كله قوة كما قال صاحب اللسان ، وكل ما تقدم يختصر منه . ( قال ) وقوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره » أى ما عظموه حق تعظيمه . وقال الليث ما وصفوه حق صفته ، والقدر والقدر هنا بمعنى واحد اهـ . وعزى الأول إلى ابن عباس وروى عنه أيضاً أن القدر هنا بمعنى القدرة ، قال إن الآية نزلت فى الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فمن آمن أن الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره . وعن الاخفش أن المعنى ما عرفوه حق معرفته . وعن أبي العالية ما وصفوه حق صفته . وتفسيره بالمعرفة أقوى ، لأنه بالمعنى الاشتقاقى ألصق ، وتعلق الظرف « إذ قالوا » بفعله أو معنى نفيه أظهر ، سواء تضمن معنى العلة أم لم يتضمن ، والعبارة محتملة للأمرين ، فمنكروا الوحي الذين يكفرون برسلى الله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ، ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا عظموه حق تعظيمه ولا وصفوه حق صفته ، ولا آمنوا بهذا النوع من قدرته ، وهو إفاضة ما شاء من علمه بما يصلح به أمر الناس من الهدى والشرع على من شاء من البشر بواسطة الملائكة ، أو بتكليمه إياهم بدون واسطة ، أو قدرته على ما يتبع الرسالة من تأييد الرسل بالآيات ، وبهذا الاعتبار يكون تفسير القدر بالقدرة أظهر ، ومن يميز استعمال المشترك فى كل معانيه والجمع بين حقيقته ومجازه مع أمن



اللبس يحيز إرادة كل ماذكر من معاني القدر هنا . على أن المعنى المختار يتضمن سائر هذه المعاني ، فمن عرف الله حق معرفته وعرفه حق وصفه وأمن بقدرته على كل شيء وعظمه حق تعظيمه

نطق الآيات بأن منكري الوحي ما عرفوا الله تعالى حق معرفته ولا وصفوه بما يجب وصفه به ولا عرفوا كنه فضله على البشر إذ قالوا إنه ما أنزل شيئاً ما على أحد منهم ، فهي دليل على أن إرسال الرسل وإزال الكتب من شؤونه سبحانه ومتعلق صفاته في النوع البشري . فانها من مقتضى الحكمة ، وأجل آثار الرحمة ، فمن عرفه تعالى بصفات الكمال ، التي هي متعلق أحسن الأفعال ، ومصدر النظام التام ، في عوالم الأرواح والأجسام كالْحكمة البالغة ، والرحمة السابعة ، والعلم المحيط ، والقيام بالنقسط ، ونظر في الآيات البيّنات في أنفس البشر والآفاق ، فعلم منها أنه أحسن كل شيء ، خلقه ، وأتقن كل شيء ، صنعه ، وخاق الإنسان في أحسن تقويم ، مستعداً للعروج إلى أعلى عليين ، والهبوط إلى أسفل سافلين ، وجعل كماله الذي ترقيه إليه مواهب روحه الملكية ، ونقصه الذي تدسيه فيه مطالب جسده الحيوانية ، أثراً لعلومه وأعماله الكسبية ، التي عليها مدار حياته الدنيوية والأخروية . ثم علم من تدبر أحواله في حياته الحاضرة ، ومن درس طباعه وتاريخ أجياله الغابرة ، أنه لم يكد يوجد فرد من أفراده أحاط علماً بمصالح شخصه . فلم يكن على جسده ولا على نفسه ، ولم يوجد جيل من أجياله ، ولا شعب من شعوبه ، ارتقت به علومه الكسبية ، وقوانينه الوضعية ، إلى نيل السعادة المذرية والقومية ، والكمال الذي يؤهله للسعادة الأبدية ، إلا من اهتدى بهداية المرسلين ، وهم في كل ملة ثلاثة من الأولين وقليل من الآخرين ، - من عرف الله بما ذكرنا من الصفات ، وعرف البشر بما أجملنا من الأحوال والمميزات ، علم علم اليقين أن إرسال الرسل وإزال الكتب من آثار تلك الصفات التي هي مصادر النظام ومظاهر الكمال ، قد ترقف عليه إكمال استعداد البشر للعروج الذي أشرنا إليه ، وتوفى الملبوط الذي ذكرنا به ، فكان إرشاد الوحي سبباً لكل ارتقاء إنساني ، في ركني وجوده الجسماني والروحاني ، وقد قن في هذا العصر خاق كثير بترقي النظام الاجتماعي ، وسعة التمتع الشهواني ، في شعوب كانت قد استفادت كثيراً من هداية الوحي ، ثم نسيت



ذلك الأصل الذى هو مصدر كل الخير ، فعمت عن أمر ربها ورسله ، فمنهم من كفر بهم وحدهم ومنهم من كفر بهم وبه ، وادعوا أنهم قد استغنوا بعقولهم عن تلك الهداية ، بل وصموها بما وسموها به من سمات الغواية ، حتى إذا ما برح الخفاء ، وفضح الرياء ، وانكشف الغطاء ، ظهر أن تلك المدنية ، هى أفضع الوحشية والههجيية ، فأبهم أوسع فيها علوماً وفنوناً ، وأدق نظاماً وقانوناً ، هم أشد فتكاً بالإنسان وتخریباً للأعمران ، وإن غاية هذا الترقى استعداد الأقوياء للضعفاء بتسخيرهم لخدمتهم واستخراج خيرات الأرض لهم ، استمتاعاً بالشهوات الحيوانية السفلى ، وإسرافاً فى زينة هذه الحياة الدنيا . وقد بين شيخنا الأستاذ الإمام فى (رسالة التوحيد) وجه حاجة البشر إلى الرسل من طريقتين أو مسلكين (المسلك الأول) مبنى على عقيدة بقاء النفس واستعداد البشر لحياة أبدية فى عالم غيبى ، وحاجتهم إلى إرشاد إلهى يعلمون به ما يجب عليهم من العلم والعمل للسعادة فى تلك الحياة ، وكون إيتاء الله تعالى إياهم ذلك من آثار إحسانه كل شىء خلقه ، وإتقانه كل شىء صنعه ، إذ اختص بعض أفراد هذا النوع بفطرة عالية ، وأعد أرواحهم للإشراف على عالم الغيب وتلقى علم الهداية عن رب العالمين بواسطة الروح الأمين من الملائكة ، أو بغير واسطة . وبذلك كانوا نهاية الشاهد ، وبداية الغائب ، فى هذا النوع الذى جعل الله من التفاوت بين أفرادہ فى العلم والعمل ما لا يعمد مثله ولا ما يقار به فى نوع آخر من أنواع الاحياء ، حتى إن الواحد منهم لينهض بأمة أو أمم فيرفع شأنها ، وألوف الألوف يكونون كالأنعام يستخرجهم لخدمته رجل واحد أو آحاد منهم أو من غيرهم .

و (المسلك الثانى) مبنى على ما علم من فطرة الإنسان من كونه خلق ليعيش مجتمعاً متعاوناً يقوم أفراد متفرقون وجماعات متعاونون بكل نوع من أنواع الأعمال التى يحتاج إليها فى حفظ حياته الشخصية والنوعية ، ويظهر به استعدادہ لتسخير جميع ما فى عالمه لمنافعه ، وكونه يعمل أعماله بحسب علمه وشعوره وتخييله ، وكون أفرادہ يختلفون فى ذلك اختلافًا يقتضى التنازع والشقاق ، الذى يفضى إلى التخاذل والتقاتل إذا لم يتداركه الله بهداية تزيل الخلاف ، وتوحد الآراء والأهواء وهذه الهداية هى هداية الوحي الذى بعث الله به الرسل ، وإنما تزيل الخلاف لأن الله أودع فى فطرة

الإنسان فوق كل ما ذكر غريزة هي أقوى غرائزه وأعلاها، وهي غريزة الشعور بوجود قوة غيبية هي فوق قوته، وقوى جميع عالم الشهادة الذي يعيش فيه، والخضوع لكل ما يأتيه من جانب ذلك السلطان الأعلى، فأرسل الله الرسل بالآيات الدالة على تأييدهم من قبل تلك القوة العالية، والسلطة الغالبة، وكونهم يتكلمون عن قيوم السموات والأرض، بما جاءوا به من الكتاب ليحكم بين الناس بالقسط. فزال من بين المؤمنين لهم كل خلاف، وتمهد لهم طريق السير إلى الكمال، فكان العاملون بالكتاب من كل أمة خيارها وعدوها. ولولا البغي الذي حمل آخرين على الخلاف في الكتاب المزيل للخلاف، لبلغت به منتهى ما هي مستعدة له من السعادة والكمال.

من غص داوى يشرب الماء غصته فكيف يفعل من قد غص بالماء؟ ومن شاء أن يقف على هذا البحث بالتفصيل، ورد ما يرد من الاعتراض عليه بالدليل، فليقرأه بالإمعان والتدبر في رسالة التوحيد، ويراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير، ما نقلناه عن الأستاذ الإمام في تفسير قوله تعالى (٢: ٢١٢) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد يذ الأستاذ أثابه الله تعالى في هذه المسألة جميع العلماء والحكام، الذين كتبوا في بيان حكمة بعثة الأنبياء، ولولا أن طلل هذا الجزء وتجاوز كل تقدير لنقلنا عبارة رسالة التوحيد برمتها هنا، ولعلنا نجد لها مناسبة في جزء آخر وإن كانت أضعف من مناسبة هذه الآية التي يصح أن يكون ذلك البحث تفسيراً لها

﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس فجعلونه قراطيس تبذونها وتحقون كثيراً﴾ هذا رد على منكري الوحي والرسالة لقنه الله تعالى رسوله (ص) في إثبات أن كون ذلك من شؤونه تعالى ومقتضى صفاته في تدبير أمر البشر كما تقدم آنفاً. قرأ ابن كثير وأبو عمرو «يجعلونه قراطيس تبذونها ويحقون» بالثناة التحتية على أنها إخبار عن الذين أوتوا الكتاب. وقرأها الآخرون «يجعلونه» الخ بالثناة الفوقية على الخطاب. وبذلك اختلف المفسرون في الآية وعددها بعضهم من مشكلات القرآن، وقد تقدم في الكلام على نزول السورة في أول تفسيرها أن بعضهم عد هذه الآية مما استثنى من نزول هذه السورة كلها

دفعه واحدة بمكة وزعموا أنها نزلت في شأن بعض اليهود في المدينة وأن ظاهر معنى الآية يدل على ذلك لأن هذا الاحتجاج إنما يقوم على اليهود دون مشركي العرب الذين خوطبوا بسائر السورة ، وقد ورد في أسباب نزولها عن ابن عباس أنه قال : قالت اليهود يا محمد أنزل الله عليك كتاباً ؟ قال نعم . قالوا والله ما أنزل الله من السماء كتاباً ، وعن السدي قال : قال فنحاص اليهودي ما أنزل الله على محمد من شيء - وعن محمد بن كعب القرظي قال : أمر الله محمداً أن يسأل أهل الكتاب عن أمره وكيف يجدونه في كتبهم فحملهم حسدهم على أن يكفروا بكتاب الله ورسوله . فقالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء - فأنزل الله « وما قدروا الله حق قدره » الآية . وروى عن قتادة وكذا عن مجاهد أن الآية نزلت في اليهود ولم يذكر اسمها ولا قصة ، وعن عكرمة وسعيد بن جبير أنها نزلت في مالك بن الصيف اليهودي قال الكلمة في قصة سيأتي ذكرها . وفي رواية عن مجاهد أنها في العرب ورجحه ابن جرير فإنه بعد ذكر الخلاف صوب قول من قال إن الآية في مشركي قريش بأن الكلام في سياق الخبر عنهم ولم يجر لليهود ذكر في هذه السورة ، وبأنه لم يصحح من الرواية عن نزولها فيهم خبر متصل الاسناد ، وبأن المعروف من دين اليهود أنهم لا يشكرون الوحي بل يقرون بنزوله على إبراهيم وموسى وداود (قال) فلا يجوز لنا أن نصرف الآية عما يقتضيه سياقها من أولها إلى هذا الموضع بل إلى آخرها بغير حجة من خبر صحيح أو عقل . وذكر أنه يظن أن من قال إنها نزلت في اليهود تأولوا بذلك قراءة الأفعال فيها بالخطاب « يجعأونه قراطيس » الخ وقال إن الضواب قراءة « يجعأونه » الخ على معنى أن اليهود يجعأونه فهو حكاية عنهم ذكرت في خطاب مشركي العرب ، ورجح أن هذا مراد مجاهد . ولكنه لم يبين وجه الاحتجاج على المشركين بما أنزل على موسى وهم لا يؤمنون به ، ولا وجه تخريج قراءة الخطاب التي قرأها أكثر القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الأخرى ، فكل من القراءتين مشكل من وجه ، وقد أجاب بعضهم عن الإشكال الأول مما يرد عليه بأن مشركي قريش كانوا يعلمون أن اليهود أصحاب التوراة المنزلة على موسى عليه السلام وسيأتي الدليل على ذلك .

وأما جمهور المفسرين الذين قالوا إن الآية نزلت في اليهود فيجيبون عن إشكال

ابن جرير الأول وهو نزول السورة في مكة وكون السياق قبلها وبعدها في محاجة مشركي قريش بأن هذه الآية مستثناة من ذلك كما تقدم فأنزلت في المدينة وأدخلت في هذا الموضع لتكون مقدمة للكلام في بحث الرسالة بعد بحث التوحيد، وفيه - كما قال - إنه ليس في سابق الكلام ذكر لليهود ليعود الضمير إليهم بغير تكلف، وأجابوا عن إشكاله الثاني وهو كون اليهود يقررون بالوحى ولا ينكرونه من وجود أحدها أن هذا إنكار مطلق أريد به المقيد، وقد بنى الرازى هذا الجواب على قصة مالك بن النسيف التي رويت في المأثور عن سعيد بن جبير - وعزاها الرازى إلى ابن عباس - وهي أنه كان سمياً وهو من أحبارهم فسأله النبي (ص) واستحلفه «هل يحذف التوراة أن الله يفيض الخبر السمين؟» فقال الكلمة . قال الرازى ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء في أنه يفيض الخبر السمين (ثانيها) أنه قال ذلك في حالة الغضب مباغلة وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي (ص) أغضبه فقال ذلك أى في حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان (ثالثها) أنه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتاباً من السماء - أى سفرأ مخطوطاً - كما روى عن ابن عباس - وهو من تحريفهم فأنهم يعلمون أن الوحى الذى ينزله الله ليكتب يسمى كتاباً قبل كتابته تجوزاً وبعدها حقيقة (رابعها) أن مرادهم ما أنزل الله عليك من شيء - كما روى عن السدى - فذكر العام وأراد الخاص . وأما قراءة «يجعلونه قراطيس» النخ . فلا تشكل على هذا الوجه من التفسير فيحتاج إلى الجواب عنها كما تشكل قراءة «يجعلونه» على الوجه الآخر .

هذا ما اطاعنا عليه في توجيه القراءتين وفيه من التكلف ما لا يخفى . وقد تقدم في تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة أوله (٢٠ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) أن قريشاً أرسلوا إلى المدينة من يسأل اليهود عن رسالة النبي (ص) فأنكروا معرفته وسيأتى في تفسير سورة الكهف أن قريشاً بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبى معيط إلى أحبار يهود المدينة - وفي رواية أنهم أرسلوا وفدأ منهم هذان الزعميان لا كفراً - فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فأنهم أهل الكتاب الأول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء ، فخرجوا حتى أتيا المدينة فسألوا أحبار يهود عن رسول الله

الله (ص) ووصف لهم أمره و بعض قوله وقال : إنكم أهل التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا الخ فهذه الرواية تدل على أن كون التوراة كتاباً من عند الله لليهود خاصة كان مفهوماً عند مشركي قريش ، وأنهم لهذا أرسلوا وفداً إلى أحبار اليهود فسألهم عن النبي (ص) و بذلك يكون الاحتجاج عليهم بالتوراة في هذه السورة التي أنزلت في حاجتهم في جميع أصول الدين احتجاجاً وجيهاً ولا يصح ما قاله الرازي من أن المشركين بلغتهم معجزات موسى الدالة على نبوته و كتابه بالتواتر وأنهم كذبوا الرسول بسبب طلب مثلها. والذي يتجه على قولنا أن الآية نزلت في ضمن السورة بمكة - كما قرأها ابن كثير وأبو عمرو - محجة على مشركي مكة - الذين أنكروا الوحي استبعاداً لخطاب الله للبشر باعترافيهم بكتاب موسى و إرسالهم الوفد إلى أحبار اليهود واعترافهم بأنهم أهل الكتاب الأول العالمين بأخبار الأنبياء فهو تعالى يقول لرسوله (ص) (قل) لهؤلاء الذين ما قدروا الله حق قدره من قومك إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء - كقولهم « أبعث الله بشراً رسولاً ؟ » ( من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً ) انقضت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثه بنو إسرائيل عن المصريين ( وهدى الناس ) أى الذين أنزل عليهم أخرجوا من الضلال بما فيه من الأحكام والشرائع التي أنشأتهم خلقاً جديداً فكانوا معتصمين بالحق مقيمين للعدل إلى أن اختلفوا فيه ونسوا حظاً مما ذكروا به فصاروا باتباع الأهواء ( يجعون قراطيس يبدونها ) عند الحاجة : إذا استفتى الخبر من أحبارهم في مسألة له هوى في إظهار حكم الله فيها كتب ذلك الحكم في قراطيس - وهو ما يكتب فيه من ورق أو جلد أو غيرها - فأظهره المستفتى وخلصومه ( ويخفون كثيراً ) من أحكام الكتاب وأخباره إذا كان لهم هوى في إخفائها ، وذلك أن الكتاب كان بأيديهم ولم يكن في أيدي العامة من نسخه شيء وهذا الإخفاء للنصوص في الوقائع غير مانسبه متقدمو اليهود من الكتاب بضياعه عند تخريب القدس و إجلائهم إلى العراق المشار إليه بقوله تعالى « فانسوا حظاً مما ذكروا به » خلافاً لما توهمه الرازي وغيره .

والظاهر أن الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة إلى أن أخفى أحبار اليهود

حكم الرجم بالمدينة وأخفوا ما هو أعظم من ذلك وهو البشارة بالنبي (ص) وكتبان صفاته عن العامة وتحريفها إلى معاني أخرى للخاصة وإلى أن قال بعضهم ما أنزل الله على بشر من شيء كما قال المشركون من قبلهم (إن تحت الروايات في ذلك) فلما كان ذلك كله كان غير مستبعد ولا مخل بالسياق أن يلحق الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجمل في المدينة على مسمع اليهود وغيرهم بالخطاب لهم فيقول «تجملوا به قراطيس تبدوونها وتحققون كثيراً» مع عدم نسخ القراءة الأولى وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتبعه تفسير القراءتين بغير تكلف ما، ويزول كل إشكال عرض المفسرين في تفسيرها.

وأما قوله تعالى ﴿وعلّمهم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم﴾ فقال قتادة : اليهود آتاهم الله تعالى علماً فلم يهتدوا به ولم يأخذوا به ولم يعاوا به فذهبهم الله في علمهم ذلك وقال مجاهد : هذه للعرب وفي رواية عنه للمسلمين ومؤداهما واحد ، فإن ما علمه العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه إلى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدته عامة. وفي الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بإيتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين ، والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود : وعلّمهم بما أنزل على خاتم النبيين ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم الذين كانوا أعلم وأهدى منكم فن ذلك ما أفاده قوله تعالى (إن هذا القرآن يقص على بنى إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون) وسيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى ومنه ما انفرد به الإسلام وهو ما أكمل الله تعالى به دينه من بسط أصول العقائد موضحة بالأمثلة مؤيدة بالدلائل ومن إتمام مكارم الأخلاق وعقائل الفضائل والآداب بجعلها وسعياً بين ما كانوا عليه هم والنصارى من التفریط والإفراط ، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات بصاححة لأنفس الأمراد وموافقة لمصالح الجماعات ، ومن جعل الحكم مشورى بين أهل الليل والنهار ، والشرعية مساوية بين الأجناس والمال والأفراد في ميزان العدل ، لا يميز فيها إسرائيل لنسبه ولا عرب لحسبه ، ولا محابى مسلم بإسلامه ولا يظلم كافر بكفره - كما تقدم في تفسير (٤: ١٣٤) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط (وتفسير (٥: ٨) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) وغيرهما فكان المقول أن يكون علماء اليهود -



وكذا النصارى - بعد مجيء النبي (ص) بهذه الأصول الكاملة فى هداية البشر التى أكمل الله تعالى بها دينه المطلق الذى أرسل به جميع رسله أن يكونوا أسبق الناس إلى الإيمان به كما هو المعمود من كل ذى علم وفن حريص على الكمال فيه إذا جاءه من يفوقه فى العلم به ، أو رأى كتاباً فيه يفضل كل ما عرف من كتبه ، ولكن الحسد والعصية وحب الرياسة القومية ، هى التى صدت عن الإيمان من صدت من علمائهم المستقلين ، ولا تسئل عن حال المقلدين ، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلاء المعتدلين . وجملة « وعالمهم » الخ حالية وقيل استثنائية .

بين سبحانه إنكار المنكرين للوحى بعبارة تدل على جهلهم وترشد إلى البرهان المنفذ لزعمهم ، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال الملجم لهم ، ثم لقنه الجواب الذى كان يجب أن يجيبوا به لو أنصفوا ، وأقروا بالحق واعترفوا ، وما ينبغي أن يعاملوا به وهم جاحدون ، لا ينطقون بالحق ولا يذعنون ، وذلك قوله ﴿ قل الله ، ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ﴾ أى قل أيها الرسول : الله أنزله - أى كتاب موسى - ثم دعهم بعد بيان الحق مؤيداً بالحجج والدلائل ، فيما هم فيه من الخوض فى الباطل ، حال كونهم يلعبون كما يلعب الصبيان ، فإعسا عليك البلاغ والبيان ، وعلمنا الحساب والجزاء وفى أمر الرسول بالجواب عما سئلوا عنه إيدان بأنهم لا ينكرونه ولا يقولونه لما فى الإنكار من مكابرة النفس ، وما فى الاعتراف من خزي الغلب والإقرار بما يحدون من الحق . وقد قيل إن الأمر بتركهم منسوخ بآية القتال ، ورده الجمهور بأنه لا منافاة بينهما . ومن الجهل باللغة والشرع احتجاج بعض المتصوفة بالآية على شرعية ذكر الله تعالى بالأسماء المفردة كتكرار لفظ الله ! الله ! وغيره من الأسماء الحسنى وهم بكررون هذه الأسماء ساكنة لأنها ليست كلاماً مفيداً ، والإسم الكريم فى الآية سرفوع بإجماع القراء لأنه جملة حذف أحد جزئيهما لقرينة السؤال التى هى جوابه كما علمت

﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ﴾ أى ذلك ما ألزمكم من أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى عليه السلام أى أوحاه إليه ليكتب ويهتدى به ، إلى أن ينزل بترقيته تعالى لاستعداد جملة البشر ما ينسخه ، وهذا « أى القرآن » « كتاب » عظيم القدر ، فتذكيره للتفخيم « أنزلناه » على خاتم رسلنا محمد (ص) كما أنزلنا



التوراة على موسى من قبل «مبارك» بركة الله أو برك فيه بما فضل به ما قبله من الكتب في النظم والمعنى ، وبما يكون من ثباته وبقائه إلى آخر عمر البشر في الدنيا وهو من البركة وهي بالتحريك الماء والزيادة والسعة النافعة بركة الماء ، ومن معاني المادة الثبات والاستقرار كبرك البعير « مصدق الذي بين يديه » وهو ما تقدمه من كتب الأنبياء ، أي مصدق لا يزال الله تعالى إياها في الجملة لا لكل ما يعزى إليها بالتفصيل ، وقد ذكر فيه بعض الكتب بأسمائها أو الصحف مضافة إلى أصحابها ، وذكر بعض قواعدها وأحكامها ، على أنه أنزل مهيئاً عليها ، ناعياً على بعض أهلها بحر يفهم لها ، وتبيينهم لحظ عظيم منها ، وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة المائدة وما قبلها . ونقل الرازي في تفسير «مبارك» عن أهل المعاني أن معناه كثير خيره ، دائم بركته ومنفعته ، يبشر بالثواب والمغفرة ، ويزجر عن القبيح والمعصية . ثم فسّر ذلك هو بأن ما فيه من العلوم النظرية فهو أشرفها وأكملها وهو العلم بالله تعالى وصفاته ، وأفعاله وأحكامه وأسمائه ، وما فيه من العلوم العملية لا تجد في غيره مثله سواء كانت أعمال الجوارح وأعمال القلوب ، ثم قال : وأنا قد نقلت أنواعاً من العلوم النقاية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم أي علم القرآن بتفسيره فليعتبر بهذا من يضعون جل أوقاتهم في طلب العلم الديني بعلوم الكلام وغيرها ، مما يعدون الرازي الإمام المطلق فيها ، لعلمهم يرجعون إلى كتاب الله تعالى ويهتدون به ، ويطلبون السعادة من فيضه دون غيره ، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لإتمام تفسيره وأن يجعله حجة لنا لا علينا بكمال التخاق به .

﴿ ولينذر أم القرى ومن حولها ﴾ قال الزمخشري إن هذا عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قال : أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه والانتذار ، واختار السعد التفتازاني كونه عطفاً على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكان الانتذار - لأن عطف الظرف على المفرد كثير في بابي الخبر والصفة ، وفيه بحث . ويجوز أن يكون عطفاً على مقدر حذف لدلالة القرينة عليه كفعل التبشير الذي يقابل الانتذار ، وقد جمع بينهما في أول سورة الكهف وآخر سورة مريم وجرى البيضاوي على أن التعليل المحذوف دل عليه المذكور أي ولينذر أم القرى أنزلناه . وقرأ أبو بكر عن عاصم « ولينذر »

بالاسناد المجازى إلى الكتاب ، وأم القرى مكة والمراد أهلها بالاتفاق كدلت بهذه  
الكنية لأهـاقلة أهل القرى أى البلاد التى يجتمع فيها الناس كبيرة كانت أو صغيرة  
أو لأن فيها أول بيت وضع للناس أو لأنها حجبهم ومجتمعتهم ، أو لأنها أعظم القرى  
شأنًا فى الدين ، أو لأنهم بمظلوميتها كالأم ، أو لأن الأرض دحيت من تحتها كما روى  
عن بعض مفسرى السلف . والمراد بالأخير أنها أول ما ظهر من الأرض اليابسة فى  
الماء ، ولا يعرف مثل هذا إلا بوحي صريح . والمراد بقوله تعالى (ومن حولها) أهل  
الأرض كافة كما روى عن ابن عباس ، ويقويه تسميتها بأم القرى ، ونحن نعلم الآن علم  
اليقين أن الناس يصلون متوجهين إلى بيت الله فيها ، فى جميع أقطار الأرض القريبة  
منها والبعيدة عنها فهذا مصداق كونهم حولها ، وزعم بعض اليهود المتقدمين وغيرهم  
أن المراد بمن حولها بلاد العرب فخصت بمن قرب منها عرفا ، واستدلوا به على أن  
بعثة النبي (ص) خاصة بقومه العرب والاستدلال باطل وإن سلم التخصيص  
المذكور ، فإن إرساله (ص) إلى قومه لا ينافى إرساله إلى غيرهم ، وقد ثبت عموم  
بعثته فى آيات أخرى كقوله تعالى فى هذه السورة (وأوحى إلى هذا القرآن أنذركم  
به ومن بلع) أى وكل من بلغه ووصلت إليه هدايته ، وقد تقدم ، وقوله فى أول  
سورة الفرقان (تبارك الذى أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) وقوله  
فى سورة سبأ (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً)

والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به ﴿ أى والذين يؤمنون بالدار الآخرة  
أو الحياة الآخرة وما فيها من الجزاء على الإيمان والأعمال إيماناً إيجابياً صحيحاً أو  
استعداداً ياقوياسواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم يؤمنون بهذا الكتاب المبارك  
إذا بلغهم أو إذا بلغتهم دعوته لأنهم يجدون فيه أكل الهداية إلى السعادة العظمى  
فى تلك الدار ، فمثلهم كمثـل قوم سمر ضلوا فى مفارقة من مجاهل الأرض حتى إذا كادوا  
يهلكون جاءهم رجل بكتاب فى علم خرت الأرض وتقويم البلدان فيه بيان مكانهم  
وبيان أقرب السبل لمـنجاتهم ، فإيهم لا يتلبثون بقبوله والعمل به ، وأما المنكرون  
للبعث والجزاء فلا يشعرون بشدة الحاجة إلى هدايته ، وفى هذا تعريض أو تصريح  
بسبب إغراض جمهور أهل مكة الأعظم عن هذا الكتاب الذى فيه سعادتهم .

وبالغ الرازي في قوله : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على إخراج أهل مكة من قبول هذا الدين لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام اهـ ويعلم وجه المبالغة مما فسرنا به الجملة الشريفة ﴿وهم على صلاتهم يحافظون﴾ يؤدونها في أوقاتها ، مقيمين لأركانها وآدابها ، فإن الإيمان بالبعث وبالقرآن يقتضى ذلك حتماً ، ونخصت الصلاة بالذكر لأنه لم يكن فرض عند نزول السورة من أركان العبادات غيرها ، على أنه لما كانت الصلاة عماد الدين ورأس العبادات ومدة الإيمان بالتقوية وكمال الاذعان ، كانت المحافظة عليها داعية إلى القيام بسائر العبادات المفروضة وترك جميع المحرمات المنصوصة ، ومحاسبة النفس على الشبهات والأفعال المكروهة

(٩٤) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ ، وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ؟ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ : أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (٩٥) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ، وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ . لَقَدْ قَطَّعَ يَنَنُكُمْ وَصَلَ عَنْكُمُ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ .

هاتان الآيتان في بيان وعيد من كذب على الله وادعى الوحي أو الاتيان بمثله ففى بهما على ما تقدم من كون الوحي من شؤنه تعالى ومتعاق صفاته ، ومن الرد على

منكرية وإثبات كون هذا القرآن الذى أنكروا إنزاله على محمد (ص) لأنه بشر كالتوراة التى يعترفون بانزالها على موسى وهو بشر ، على أنه أكمل من التوراة وغيرها من الكتب الالهية ، ولذلك خوطب به جميع الناس ، وجعل مكافأ وخاتماً للاديان . وهذا الوعيد يتضمن الشهادة بصدق النبى (ص) ذلك أن من كان يؤمن بالله واليوم الآخر إذا لم يكن له مندوحة عن الإيمان بأن القرآن من عند الله تعالى وعن الاهتداء به بالمحافظة على الصاوات وما يتبعها ويستلزمها كما تقدم أنها فكيف يمكن أن يكون أكمل الناس إيماناً بالله وخشية له ، وإيماناً بالدار الآخرة وما فيها من الجزاء - وهو محمد عليه أفضل الصلاة والسلام - ممن يعرض نفسه لهذا الجزاء وهو منتهى الظلم الذى يترتب عليه أشد الوعيد ؟ قال تعالى :

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ﴾ افتراء الكذب على الله الاختلاق عليه بالحكاية عنه والعزو إليه أو باتخاذ الشركاء والانداد له كما يؤخذ من مجموع ماورد فى ذلك وهو المتبادر من اللفظ ، وقد سبق مثل هذا الاستفهام الانكارى فى أوائل هذه السورة ( الآية ٢١ ) وسيأتى مثله فى أواخرها ( ١٤٤ ) فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم ) وهو فيمن يدعى الوحي كذباً ، ومثل ذلك فى الأعراف ويونس وهود والكهف والعنكبوت والصف وأشبه ما فى هذه السور بمعنى الآية التى نفسرها آية يونس فأبها فى سياق الكلام على القرآن قال ( ١٠ : ١٥ ) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذى لا يرجون لقاءنا أتت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه ، إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ١٦ قل لو شاء الله ماتلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ١٧ فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون ) وقد فسر الألوسى افتراء الكذب هنا بانكار الوحي وهو لا يتفق مع ما بيناه آنفاً والمعنى لأحد أظلم ممن افترى على الله كذباً .

﴿ أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء ﴾ جعل بعضهم «أو» هنا بمعنى الواو كقوله تعالى حكاية عن قوم شعيب ( أتبهانا أن نعبد ما يعبد آبائنا أو أن نفعل فى أموالنا ما نشاء ) وقول الشاعر \* عليها تقاها أو عليها فجورها \* فيكون العطف فيه

لتفسير افتراء الكذب ، وتعقب بأن التفسير لا يأتي بأو ، والختار أنه من عطف المقيد على المطلق أو الخاص على العام ، فإن افتراء الكذب على الله يشمل كل قول على الله بغير علم سواء كان ذلك في ذاته أو صفاته أو أفعاله فيدخل فيه ادعاء الوحي ، ومنه ادعاء التحليل والتحریم وغير ذلك من أحكام الشرع بغير علم ، وفي هذا الأخير آية الأنعام ( ١٤٤ ) وهي الثالثة في هذا المعنى وستأتي إن شاء الله تعالى . وجعل بعضهم « أو » للتنويع في المعنى الواحد كأن يراد بالافتراء ادعاء النبوة من غير ذكر الوحي ، وبالثاني ادعاء الوحي من غير ذكر النبوة والرسالة وإن كانا متلازمين ، وما اخترناه أظهر . قالوا : نزل هذا في الذين ادعوا النبوة من العرب وروى عن عكرمة وقتادة تخصيص مسيئة الكذاب والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة بزمان طویل فالمعروف أن مسيئة ادعى النبوة سنة عشر من الهجرة حتى قيل إن ذلك كان بعد حجة الوداع وفي أثناء مرض النبي (ص) الذي توفي فيه ، فلما سمع الناس بمرضه وثب الأسود العنسي باليمن ومسيئة باليمامة وطليحة في بني أسد فادعوا النبوة . ذكره ابن الأثير في تاريخه ويكفي في صحة الوعيد فرض وقوع الذنب أو توقعه ، وناهيك بوعيد عالم الغيب والشهادة جل وعز ﴿ ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ﴾ أي لا أحد أظلم ممن امترى على الله أو ادعى الوحي منه ومن ادعى أنه قادر على إنزال مثل ما أنزل على رسوله ، كمن قال من المشركين ( لو نشاء لقلنا مثل هذا ) وهو النضر بن الحارث فقد كان ممن يقول من كفار مكة إن القرآن أساطير الأولين وإنه شعر لو نشاء لقلنا مثله وروى ابن جرير عن عكرمة والسدي أن هذا نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخى بني عاصم ابن أوى أسلم وكان يكتب للنبي (ص) فكان إذا أتى عليه « سميعاً علماً » كتب هو « علماً حكماً » والعكس فشك وكفر وقال إن كان محمد يوحى إليه فقد أوحى إلى وإن كان الله ينزله فقد أنزلت مثل ما أنزل الله هذا تمثيل رواية للسدي لما كان يغيره من عبارة الوحي وعبارة عكرمة أنه كان يلى عليه « عزيز حكيم » فيكتب « غفور رحيم » وهاتان الروايتان باطلتان فإنه ليس في شيء من السور المكية « سمياً علماً

ولا « عليا حكيم » ولا « عزيز حكيم » إلا في سورة لقمان والمروى عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الأنعام وأن الآية التي ختمت بقوله تعالى « عزيز حكيم » منها واثنيتين بعدها مدنيات ( كافي الاتقان ) وذكر بعض المفسرين أن النبي (ص) أملى عليه قوله سبحانه في سورة المؤمنين ( ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ) - فاما انتهى إلى قوله تعالى - ( ثم أنشأناه خلقاً آخر ) عجب عبد الله من تفصيل خلق الإنسان فقال ( فتبارك الله أحسن الخالقين ) فقال رسول الله (ص) « هكذا أنزلت علي » فشك حينئذ وقال : لئن كان محمد صادقاً لقد أوحى إلي ، ولئن كان كاذباً لقد قلت كما قال ، ولم أر هذه الرواية في كتب التفسير المأثور . ويقال فيها مثل ما قيل في الروایتين الأوليين من حيث التاريخ فالمروى أن الأنعام نزلت قبل سورة المؤمنين وأن بينهما ١٨ سورة مكية وما قيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لا حاجة إليه والرواية غير صحيحة ولكن ذكرها في التفسير المأثور أن عمر بن الخطاب ( رض ) قال ذلك فكان مما وافق فيه خاطره القرآن ، وهو جائز إن صحت الرواية ، وقد يكون من الكشف الذي يعبر عنه علماء النفس اليوم بقراءة الحواطر . ورووا مثله أيضاً عن معاذ وإنما أسلم معاذ في المدينة عند نزول السورة . وروي أن عبد الله بن سعد لما ارتد كان يطعن في القرآن ولعله قال شيئاً مما ذكر في الروايات عنه كذبا وافتراء فإن السور التي نزلت في عهد كتابته لم يكن فيها شيء مما روى عنه أنه تصرف فيه كما علمت . وقد رجع إلى الإسلام قبل الفتح ولو تصرف في القرآن تصرفاً أقره عليه النبي (ص) فشك في الوحي لأجله لما رجع إلى الإسلام .

ثم ذكر تعالى وعيد الظالمين الذين بعد من وصفوا في الآية أشدهم ظمأ وأفحشهم جرماً فقال ﴿ ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ﴾ الخ الخطاب للرسول ثم لكل من سمعه أو قرأه ، وجواب « لو » محذوف للتهويل ، والغمرات جمع غمرة قيل هي في أصل اللغة المرة من غمره الماء إذا غطاه ثم استعيرت للشدة وعليه الشهاب ، وقال الراغب أصل الغمر إزالة أثر الشيء ومنه قيل للماء الكثير الذي يزيل أثر سيله غمر وغامر ، والغمرة معظم الماء السائرة لمقرها وجعل مثلاً للجهالة التي تغمر صاحبها ، وقيل للشدائد غمرات اه ملخصاً والمعنى لو تبصروا تعلم إذ يكون الظالمون الذين ذكرنا في الآية أوجنس « تفسير القرآن الحكيم » « ٤٠ » « الجزء السابع »



الظالمين الشامل لهم ولغيرهم في غمرات الموت وهي سكراته وما يتقدمه من شدائد الآلام البدنية أو النفسية أو مجموعها التي تحيط بهم كما تحيط غمرات الماء بالغرقى - والملائكة باسطوا أيديهم إليهم بالعذاب يوم البعث ، أو باسطوها لقبض أرواحهم الخبيثة بالعنف والضرب ، كما قل ( فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم ) واختاره ابن جرير . وقد استعمل سبط اليد بمعنى الإيذاء المطلق في قوله تعالى ( ١٢: ٥ ) إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم ) فإن أكثر الإيذاء العملي يكون بمد اليد ، فإن أريد إيذاء معين ذكر كقوله تعالى حكاية في قصة ابني آدم ( ١٣: ٥ ) لأن بسطت إلى يدك لتقتلني ) الآية ، وقوله ( أخرجوا أنفسكم ) حكاية لقول الملائكة لهم عند بسط أيديهم لتعذيبهم أو لقبض أرواحهم ، ومعناه أخرجوها مما هي فيه أي إن استطعتم - فهو أمر توبيخ وتهم ، وأخرجوها من أبدانكم ، قال صاحب الكشف إن هذا تمثيل لفعل الملائكة في قبض أرواح الظالمين بفعل الغريم الملح بسط يده إلى من عليه الحق لينفذه عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له : أخرج مالي عليك الساعة ولا أريم ( أي لا أبرح ) مكاني حتى أنزعه من أحداقك . وواقعه صاحب الكشف في المعنى ولكنه جعل الكلام كناية عن العنف في السياق ، والإلحاح والتشديد في الإرهاق ، من غير تنفيس ولا إمهال وإنه ليس هناك بسط يد ولا قول لسان ، وكل من القولين جائز لغة لا تسكاف فيه ، وكان يكون متعيناً لو كان صدور ما ذكر عن الملائكة متعذراً ، ولو كشف أصحابي الكشف والكشف الحجاب عن تمثل الملائكة للبشر بمثل صورهم ومخاطبتهم بمثل كلامهم ، لرأيا أنهما في مندوحة عن العدول عن الحقيقة إلى التمثيل أو الكناية . وقد تعقب الأول ابن المنير بأن هذه الأمور ممكنة على الحقيقة فلا معدل عنها .

( اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون ) هذا من قول الملائكة أو تنفثه هنا . واليوم في اللغة الزمن المحدود بصفة أو عمل يقع فيه كأيام الأسبوع وأيام العرب المعروفة في تحديد وقائعها وحروبها ، والمراد به يوم القيامة الذي يبعث الناس فيه للحساب والجزاء ، وقيل إن المراد به وقت الموت بناء على القولين السابقين



في بسط اليد ، والتحقيق أن المراد ببسط اليد مدها لتعذيبهم يوم القيامة وحينئذ يقولون لهم هذا القول ، ولا يصح القول الآخر إلا إذا صح جعل وقت الموت مبدأ يوم القيامة وهو خلاف الظاهر والمعنى اليوم تلقون عذاب الذل والهوان <sup>(١)</sup> لا ظمًا من الرحمن ، بل جزاء ظلمكم لأنفسكم بسبب ما كنتم تقولون مفترين على الله غير الحق كقول بعضكم : ما أنزل الله على بشر من شيء ، وزعم بعض آخر أنه أوحى إليه ولم يوح إليه شيء ، وجحد طائفة منكم لما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات ، واتخاذ أقوام له البنين والبنات ، واستكبار آخرين عما نصبه وأنزله من الآيات البينات ، احتقاراً من بعضهم لمن كرمه الله بإظهارها على يده ولسانه ، وخشية بعض آخر من تغيير عثراته وأقرانه ، وحاصل المعنى : ولو ترى أيها المخاطب بهذا ما يحل بالظالمين عند الموت ويوم البعث والجزاء مما ذكر لرأيت أمراً عظيماً وعذاباً أليماً .

﴿ ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ﴾ هذه جملة مستأنفة بين الله تعالى فيها ما يقوله لهؤلاء يوم القيامة بعد بيان ما تقوله لهم ملائكة العذاب كما جزم ابن جرير ، لا معطوفة على ما قبلها من حكاية قول الملائكة ، كما حكاه الرازي أحد وجهين ، وزعم أنه أقوى غافلاً عن قوله تعالى ( خلقناكم ) ولا ينافي هذا الخطاب قوله تعالى ( ولا يكلمهم الله يوم القيامة ) لأن معناه أنه لا يكلمهم كلام تكريم ورضا . أو هو كناية عن الغضب والاعراض ، والمعنى : لقد جئتمونا متفرقين فرداً بعد فرد <sup>(٢)</sup> أو وحداناً منفردين عن الأنداد والأوثان ، والأهل والإخوان ، والأنصار والأعوان ، مجردين من الخول والخدم والأملاك والأموال ، كما خلقناكم أول مرة من بطون أمهاتكم حفاة عراة غافلاً ،

(١) الهون بالضم والهوان بالفتح الذل ومنه « أيمسكك على هون أم يدسه في التراب » والهون بالفتح اللين والرفق والدعة ، ومنه « الذين يمشون على الأرض هوناً » فيختلف المعنى باختلاف حركة الهاء

(٢) قيل : إن قرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل إنه جمع فريد كأسارى جمع أسير . والصواب أنه لا يطلق جمعاً لفرد كأفراد وإنما خص بمجيئه حالاً في مثل جاءوا فرادى فهو يشبه مشى وثلاث في الاستعمال

أكد تعالى الخبر بمجيئهم بعد ذكر وقوعه تذكيراً لهم بما كان من جحودهم إياه واستبعادهم لوقوعه ، كما ذكرهم بمشابهة بعضهم وإعادتهم ببدء خلقهم ، وهو المثل الذي جاءهم به الرسول ( ص ) من ربهم ﴿ وتركتم ماخولناكم وراء ظهوركم ﴾ فلم تقدموا لأنفسكم منه شيئاً بين أيديكم . معنى « خولناكم » أعطيناكم ، وأصل التخويل إعطاء الخول كالعبيد والنعم ، ويعبر بالترك وراء الظهر عما فات الإنسان التصرف فيه والانتفاع به ، لفقده إياه أو بعده عنه ، وبالتقديم بين الأيدي عما ينتفع به في المستقبل ، فالمراد هنا أن ما كان شاغلاً لهم من المال والولد والخدم والحشم والأثاث والرياش عن الإيمان بالرسول والاهتداء بما جاءوا به لم ينفعهم ، كما كانوا يتوهمون أن الله فضلهم به على المؤمنين ، وأنهم يمكنهم الافتداء به أو ببعضه من عذاب الآخرة ، إن صح قول الرسل : إن بعد الحياة الدنيا حساباً وجزاء في حياة أخرى ، وإنما كان يمكنهم الانتفاع به لو آمنوا بالرسول وأنفقوا في سبيل الله ولولا أن هذا هو المراد لاستغني عن هذه الجملة بما قبلها . ومثل هذا يقال في قوله

﴿ وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ﴾ فإن الأديان الوثنية قائمة على قاعدة الفداء والشفاعة ، كما تقدم بيانه مراراً أي وما نهض معكم شفعاءكم من الملائكة وخيار البشر وغيرهم - أو تماثيلهم وقبورهم الذين زعمتم في الدنيا أنهم فيكم شركاء الله تعالى ، تدعونهم ليشفعوا لكم عند الله ويقر بكم إليه زلفى ، بتأثيرهم في إرادته ، وحملهم إياه على ما لم تتعلق في الأزل به ، وقد تقدم شرح هذه العقيدة الوثنية والتفرقة بينها وبين أحاديث الشفاعة في تفسير هذه السورة وغيرها ﴿ لقد تقطع بينكم ﴾ البين الصلة أو المسافة الحسية أو المعنوية الممتدة بين شيئين أو أشياء ، فيضاف دائماً إلى المثني كقوله تعالى ( فأصلحوا بين أخويكم ) ( فأصلحوا بينهم بالعدل ) أو الجمع لفظاً أو معنى كقوله تعالى ( أو إصلاح بين الناس ) ولا يضاف إلى الاسم المفرد إلا إذا كرر نحو ( هذا فراق بيني وبينك ) ( ومن بيننا وبينك حجاب ) ويستعمل في الغالب ظرفاً غير متمكن وفي القليل إسماً وقد قرأه هنا عاصم وحفص عنه والكسائي بفتح النون ، أي تقطع ما كان بينكم من صلوات النسب والمالك والملاء والخلة ، وقدر بعضهم تقطع الوصل بينكم ، وقرأ الجمهور بالرفع

على الفاعلية قالوا أى تقطع وصلكم أو تواصلكم ﴿ وضل عنكم ما كنتم تزعمون ﴾ أى وغاب عنكم ما كنتم تزعمون من شفاعة الشفعاء ، وتقريب الأولياء ، وأوهام الفداء ، إذ علمتم بطلان غروركم به واعتمادكم عليه ، أو ضل عنكم الشفعاء الذين كنتم تزعمون أنهم يشفعون لكم ، ففي الكلام نشر على ترتيب الالف ، فإن تقطع البين راجع إلى ترك ماخولوا ، وفقد الشفاعة أو الشفعاء راجع إلى ما بعده . وجملة القول ان آمالهم خابت في كل ما كانوا يزعمون ويتوهمون . وقد سبق لهذا نظير في الآيات (٢٠-٢٤) من هذه السورة فراجع تفسيرها في (ص ٣٤٢) من هذا الجزء

(٩٦) إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْغَيْبِ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَمُخْرِجُ الْمَمِيتِ مِنَ الْحَيِّ ، ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (٩٧) فَلَمَقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٩٨) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٩٩) وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (١٠٠) وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا — وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ — وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُشْتَبِهٍ ، انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ . إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ .

هذه طائفة من آيات التنزيل ، مينة ومفصلة لطائفة من آيات التكوين ، تدل أوضح الدلالة على وحدانية الله تعالى وقدرته ، وعلمه وحكمته ، ولطفه ورحمته ، جاءت

تالية لطائفة من الآيات في أصول الايمان الثلاثة ، التوحيد والبعث والرسالة ،  
فهى مزيد تأكيد فى إثباتها ، وكال بيان فى معرفة الله تعالى ، بما فيها من بيان سنده  
وحكمه فى الاحياء والإماتة والأحياء والأموات ، وتقديره وتديره لأمر النيرات فى  
السموات ، وأنواع حججه ودلائله فى أنواع النيات ، قال عز وجل :

﴿ إن الله فلق الحب والنوى ﴾ الفلق والفرق والفتق جنس واحد للشق -  
ونحوه الفأ والفأى والفأس والفت والفتح والفجر والفرج والفرز والفرس والقرص  
والفرض والفرى والفصل وأشباهها - ومنه قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر )  
مع قوله فيه ( فانفرق فكان كل فرق كالطود ) ومن أسماء الصبح الفلق - بالتحريك -  
والفتق - بالفتح - والفتيق ، وقول الراغب : الفلق شق الشئ ، وإبانة بعضه من  
بعض والفتق الفصل بين المتصلين . غير ظاهر ، بل التنزيل يدل على عكس قوله  
إن الفتق يعتبر فيه الانشقاق والفلق يعتبر فيه الانفصال . وفيه أن مواد الفلق والفتق  
والشق والفطر ومطاوعاتها قد استعملت فى الأشياء المادية فى باب الخلق والتكوين  
وما يقابله من خراب العالم بقيام القيامة ، وان الفرق استعمل فى الأمور المادية  
والمعنوية جميعا ، ومن الثانى تسمية القرآن فرقانا وتلقيب عمر بالفاروق ، فإن المراد  
بهما الفرق بين الحق والباطل . والحب بالفتح اسم جنس للحنطة وغيرها مما يكون  
فى السنبل والأكام والجمع محبوب مثل فلس وفلوس والواحدة حبة . والحب بالكسر  
يزر ما لا يقتات مثل بزور الرياحين الواحدة حبة بالكسر . قاله فى المصباح ونحوه فى  
مفردات الراغب . والنوى جمع نواة وهى عجمة التمر والزبيب وغيرها كما فى اللسان  
والعجمة بالتحريك ما يكون فى داخل التمرة والزببية ونحوها ، وجمعها عجم وقيل إن  
النوى إذا أطلق ينصرف إلى عجم التمر فان أريد غيره قيد فقيل نوى الخوخ ونوى  
الشمس ، ولعل هذا تابع للقرينة ولم أر من قال إنه كذلك فى أصل اللغة

والمعنى أن الله هو فلق ما تزرعون من حب الحصيد ونوى الثمرات وشاقه  
بقدرته وتقديره الذى ربط به أسباب الانبات بمسبباتها . ومنها جعل الحب والنوى  
فى التراب وارواء التراب بالماء ، وعن ابن عباس أن المراد بالفلق هنا الخلق والايجاد  
والأول أظهر فى بيان المراد ، وقد بين ذلك بقوله : ﴿ يخرج الحى من الميت ﴾

أى يخرج الزرع من نجم وشجر وهو حى - أى متغذنام - من الميت وهو ما لا يتغذى ولا ينمى من التراب - وكذا الحب والنوى وغيرهما من البزور كما يخرج الحيوان من البيضة والنطفة، فإن قيل إن علماء المواليدين عمون أن فى كل أصول الأحياء حياة فكل ما ينبت من ذلك ذو حياة كاملة إذا عقم بالصناعة لا ينبت. قلنا إن هذا اصطلاح لهم يسمون القوة أو الخاصية التى يكون بها الحب قابلا للانبات حياة ولكن هذا لا يصح فى اللغة إلا بضرب من التجوز وإنما حقيقة الحياة فى اللغة ما يكون به الجسم متغذيا ناميا بالفعل وهذا أدنى مراتب الحياة عند العرب ولها مراتب أخرى كالأحاساس والقدرة والإرادة والعلم والعقل والحكمة والنظام ، وهذه أعلى مراتب الحياة فى المخلوق، وفوق ذلك حياة الخالق التى هى مصدر كل حياة وحكمة ونظام فى الكون . وما قلنا إنه الحقيقة أظهر من مقابله وهو جعل إطلاق الميت على الحب والنوى من مجاز التشبيه كأنه لما لم تظهر فيه آيات حياته الكامنة من النماء وغيره سمي ميتا ، فإن واضع اللغة فى طور البداوة لم يكونوا يعلمون أن فى الحب والنوى صفة هى مصدر النماء قد تزول فلا يبقى قابلا للانبات . وجعل بعضهم كلاما من الحى والميت هنا مجازاً ويرده مثل قوله تعالى ( وجعلنا من الماء كل شىء حى ) ﴿١﴾ ومخرج الميت من الحى ﴿٢﴾ كالحب والنوى من النبات والبيضة والنطفة من الحيوان . وهذا قيل إنه عطف على «فائق الحب» لأن الأصل فى الكلام التفصيل أن يعطف الاسم على الاسم ، ولأن إخراج الميت من الحى لا يدخل فى بيان فلق الحب والنوى ، وقيل أنه عطف على «يخرج الحى من الميت» سواء كان بيانا لما قبله أو خبراً بعد خبر ، لأن التناسب بين هذين الأمرين المتقابلين أقوى من التناسب بين الثانى وبين فلق الحب والنوى ولذلك وردا بصيغة الفعل فى سورتي يونس والروم ( يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ) وقد حسن عطف اسم الفاعل ( يخرج ) على الفعل ( يخرج ) النكتة ببيان التفاوت بين الأمرين مع كون اسم الفاعل بمعنى فعل المضارع فإن مخرج الشىء هو الذى يخرج به فى الحال أو الاستقبال ، ولكن هذا الفعل يدل أيضا على التجدد والاستمرار . وقد يراد بوضعه موضع اسم الفاعل أو موضع الفعل الماضى إفادة تجدده واستمراره ، أو تصور حدوث متعلقه واستحضار صورته . مثال الأول : المقابلة التى

أوردها الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز بين قوله تعالى ( هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء ) وقوله ( وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد ) فصيغة الفعل في يرزقكم تدل على أنه يرزقهم حالا فخالا وساعة فساعة ، وصيغة الاسم في باسط ذراعيه تفيد البقاء على تلك الحالة ، ومثال الثاني قوله تعالى ( ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة ) جعل فتصبح موضع فأصبحت لإفادة استحضار تلك الهيئة الجميلة وتمثلها كأنها حاضرة مشاهدة ، وكل من هذين المعنيين المضارع قيل بأنه مراد بقوله تعالى ( يخرج الحى من الميت ) القائل بالأول هو فخر الدين الرازى والقائل بالآخر هو ابن المنير في الانتصاف على الكشف . وقال الرازى في تعليل اختلاف التعبير في المعنى : أن العناية بإيجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من العناية بإخراج الميت من الحى . وقال ابن المنير : أن الأول أظهر في القدرة من الثانى وأنه أول الحالين والنظر أول ما يبدأ به - فلماذا كان جديراً بالتصور والتأكيد في النفس وبالتقديم اهـ وذهب الخطيب الاسكافى في «درة التنزيل» إلى جعل اختلاف التعبير لفظياً محضاً . وما يخص كلامه أن مقتضى السياق أن يقال « ويخرج الحى من الميت يخرج الميت من الحى » لمناسبة « فائق الحب » قبله و « فائق الأصباح » بعده ، ولكن لما كان ذلك مستقلاً في النطق بعد كلمة « والنوى » الذى اجتمع فيها ثلاثة من حروف العلة عدل عن « ويخرج » المبدأ بحرف العلة إلى « يخرج » التى بمعناها ثم عطف عليها « ويخرج » لمناسبة اسم الفاعل قبله وبعده اهـ . والمراد أن « والنوى » بدئت بالواو المفتوحة وختمت بها فإذا عطف عليها « ويخرج » تكرر الواو المفتوحة تكراراً مستقلاً كما هو ظاهر

ونقل بعض المفسرين عن ابن عباس (رض) أن معنى الجماعتين يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن . ومثله إخراج البار من الفاجر والصالح من الطالح والعالم من الجاهل وعكسه بحمل الحياة والموت على المعنوى منهما على حد قوله تعالى « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس » ولكن هذا التفسير لا يناسب هذا السياق وإنما يناسب سياق آيتى آل عمران « ٤ : ٢٧ » ويونس « ١٠ : ١١ » فراجع تفسير الأولى فى ص ٢٧٥ ج ٣ من التفسير



﴿ ذلكم الله فأنى تؤفكون ﴾ أى ذلكم المتصف بما ذكر من مقتضى القدرة الكاملة والحكمة البالغة هو الله خالق كل شىء فكيف تصرفون عن عبادته وحده، وتشركون به من لا يقدر على فلق نواة ولا حبة ، ولا إحداث سنبلة ولا نخلة ؟

﴿ فلق الاصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ﴾ جمع تعالى فى هذه الآية المنزلة بين ثلاث آيات سماوية، بعد الجمع فيما قبلها بين ثلاث آيات أرضية ( فالآية الأولى ) فلق الاصباح ، والمراد به الصبح وأصله مصدر « أصبح الرجل » إذا دخل فى وقت الصبح ومن الشواهد عليه قول امرئ القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى      بصبح وما الاصباح منك بأمثل  
وقرأ الحسن بفتح الهمزة وأنشد قول الشاعر :

أفنى رياحا وبني رياح      تناسخ الامساء والاصباح

بالكسر والفتح - مصدرين، وجمع مساء وصبح، وفلق الاصباح عبارة عن فلق ظلمة الليل وشقها بعسود الصبح الذى يبدر فى جهة مطلع الشمس من الأفق مستطيلاً، فلا يعتد به حتى يصير مستطيلاً ، تنفري الظلمة عنه من أمانه وعن جانبيه إلى أن تنفثع وتزول ، ولذلك سمى فجراً فإن الفجر بمعنى الفلق كما تقدم آنفاً . والله تعالى هو فلق الاصباح بنور الشمس الذى يتقدمها ، إذ هو خالقها ومقدر مواقع الأرض منها فى سيرها، كما نبينه فى الآية الثالثة من آيات هذه الآية فإنها معللة للآيتين قبلها ، والمراد من التذكير بالآية الأولى التأمل فى صنع الله بتفري الليل إذا عسعس ، عن صبحه إذا تنفس ، وإفاضة النور الذى هو مظهر جمال الوجود، ومبدأ زمن تقلب الأحياء فى القيام والعود ، والركوع والسجود، ومضيهم فى تجلى النهار، إلى ما يسروا له من الأعمال وما لله فى ذلك من نعم وحكم وأسرار ويدل على ذلك ذكر الآية الثانية بفائدتها، وهى آية الليل يجعله الله سكناً، فهذا المذكور يدل على مقابلة المحذوف، وهو جعل النهار وقتاً للحركة بالسعى للعاش ، والعمل الصالح للمعاد ، وقد صرح بنوعى الفائدتين فى آيات كقوله تعالى ( ٢٨ : ٧٣ ) ومن رحمته جعل لىكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله واعلمكم تشكرون ) فهذه الآية على إيجازها جامعة للفوائد الدنيوية والدينية، وفيها



اللف والنشر ، أى لتسكنوا فى الليل وتطلبوا الرزق من فضل الله فى النهار ، وليعبدكم لشكر نعمه عليكم بهما ، وبمنافعكم فى كل منهما . ومن الآيات المصروفة ذكرها ما قرن بالتذكير بفائدتهم الدنيوية فقط كقوله تعالى ( ٧٨ : ١٠ ) وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ) ومنها ما قرن بالتذكير بفائدتهم الدينية فقط كقوله تعالى ( ٢٥ : ٦٢ ) وهو الذى جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً ) فبالله من إيجاز القرآن وبلاغته ، فى اختلاف عبارته ! !

قرأ عاصم والكسائى « وجعل الليل » بالفعل الماضى ، وقرأ الجمهور بصيغة تاسم الفاعل « وجاعل » ورسمهما فى المصحف الإمام واحد ، والأولى تقوى جانب الأعراب فإن الشمس والقمر المعطوفين على الليل منصوبان بإجماع القراء ، ولا يظهر نصبهما على القراءة الثانية إلا بتقدير جعل ، أو جعل « جاعل » بمعناه ، وهو تكلف يجتنب فى الفصيح والثانية تناسب السياق والنسق بعطف الاسم على الاسم وهو الأصل الذى يخرج عنه فى الفصيح إلا لنيكته . فبالجمع بين القراءتين زال التكلف وتم التناسب ، فبالله من فصاحة القرآن فى عبارته ، واختلاف قراءته ! !

والسكن بالبحر يك السكون وما يسكن فيه من مكان كالبيت وزمان كالليل ، وكذا ما يسكن إليه ، وهو ما اختاره السكشاف هنا قال : السكن ما يسكن إليه الرجل ( أى وغيره ) ويطمئن استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل للنار سكن لأنه يستأنس بها ، ألا تراهم سموها المؤسسة ، والليل يطمئن إليه التعب بالنهار لاستراحته فيه وجماه . ويجوز أن يراد وجعل الليل مسكوناً فيه من قوله ( لتسكنوا فيه ) اه وهذا الأخير المرجوح عنده هو الراجح المختار عندنا إلا أنه يجوز الجمع بينهما ، ودليل الترجيح نص ( لتسكنوا فيه ) وكون السكون فيه ، أعم وأظهر من السكون إليه فإن كثيراً من الناس يستوحشون من الليل ولا يأنسون به ، وإن كان له على آخرين أباد جليلة أو خفية ، تنقض مذهب المانوية ، فيستطيله المرضى والمهمومون والمهجورون ، ويستقصره العابدون والواصلون ، والعاشقون الموصولون ، فذاك يقول ما أطوله ويطلب انجلاؤه ، وهذا يقول ما أقصره ويتمنى بقاءه :

يود أن سواد الليل دام له      وزيد فيه سواد القلب والبصر

والمراد بالسكون فيه ما يعم سكون الجسم وسكون النفس . أما سكون الجسم فبراحته من تعب العمل بالنهار ، وأما سكون النفس فبهذوء الحواطر والأفكار ، والليل زمن السكون لأنه لا يتيسر فيه من الحركة وأنواع الأعمال ما يتيسر في النهار ، لما خص به الأول من الاظلام والثاني من الابصار ( ١٧ : ١٢ ) وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لنتبغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب ) فأكثر الأحياء من إنسان وحيوان تترك العمل والسعي في الليل ، وتأوى إلى مساكنها للراحة التي لا تتم وتكمل إلا بالنوم ، الذي تسكن به الجوارح والحواطر ببطان حركتها الادارية ، كما تسكن به الأعضاء الرئيسية سكونا نسبيا بقلّة حركتها الطبيعية ، فتقتل نبضات القلب بوقوفها بين كل نبضتين ، ويقل إفراز خلايا الجسم للسوائل والعصارات التي تفرزها ، ويبطئ التنفس ويقل ضغط الدم في الشرايين ولا سيما في أول النوم إذ تكون الحاجة إلى الراحة به على أشدها ، ويضعف الشعور حتى يكاد يكون مفقوداً ، فيستريح الجهاز العصبي ، ولا سيما الدماغ والحبل الشوكي وتستريح جميع الأعضاء باستراحته ، وتقل الفضلات التي تنحل من البدن وتكثر الدقائق التي تتكون من الدم ليحل محلها . وإنما تكثر الفضلات وانحلال الذرات بكثرة العمل ، فالعمل العقلي يجهد الدماغ والعضلي يجهد الأعضاء العاملة فتزاد الحرارة ويكثر الاحتراق بحسب كثرة العمل وتكون الحاجة إلى الراحة بالنوم بقدر ذلك ، وقد علل النوم تعليقات كثيرة ولما يصل العلماء إلى كشف سره ، واستجلاء كنه سببه وأما الآية الثالثة الكونية في الآية فهي جعل الشمس والقمر حسبانا أي علمى حساب لأن طلوعهما وغروبهما وما يظهر من تحولاتهما واختلاف مظاهرها كل ذلك بحسب كما قال تعالى ( ٥٥ : ٣ الشمس والقمر بحسبان ) فهاهنا بمعنى آية الاسراء ( ١٧ : ١٢ ) التي ذكرت آنفا وآية يونس ( ١٠ : ٥ ) هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ) فالحساب بالكسر والحسبان بالضم مصدران لحسب يحسب ( من باب نصر ) وهو استعمال العدد في الأشياء والأوقات وأما الحسبان بالكسر فهو مصدر حسب ( بوزن علم ) وفضل الله تعالى في ذلك عظيم فإن حاجة الناس إلى معرفة حساب الأوقات لعبادتهم ومعاملاتهم وتواريخهم لا تنحفي على أحد

منهم في جعلها ، وعند خواص العلماء من ذلك ما ليس عند غيرهم ، وعلماء الفلك والتقاويم متفقون في هذا العصر على أن للارض حركتين حركة تتم في ٢٤ ساعة وهي مدار حساب الأيام ، وحركة تتم في سنة وبها يكون اختلاف الفصول وعليها مدار حساب السنين الشمسية ، ولعلمنا نشرح هذا في تفسير سورة يونس وغيرها .

ذلك تقدير العزيز العليم أي ذلك الجعل العالی الشأن ، البعيد المدى في الابداع والاتقان ، فوق بعد النيرات عن الانسان ، المترتب على ما ذكر من سبب اختلاف الأيام والفصول وتقدير السنين الشمسية ، ومن تشكلات القمر التي تعرف بها الشهور القمرية ، هو تقدير الخالق الغالب على أمره في تنظيم ملكه ، الذي وضع المقادير والأنظمة الفلكية وغيرها بما اقتضاه واسع علمه فهذا النظام والابداع من آثار عزته وعلمه عز وجل ، وليس في ملكه حراف ولا خال ( إنا كل شيء خالقناه بقدر )

وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر هذا نوع آخر من آيات التكوين العلية مقرون بفائدته في تعليل جماعه ، والمراد بالنجوم ما عدا الشمس والقمر من نيرات السماء لأن ذلك هو المتبادر من السياق والمعهود في الاعتداء ، ذكرنا تعالى ببعض فضله في تسخير هذه النيرات التي ترى صغيرة بعد التذكير ببعض فضله في النيرين الأكبرين في أعين الناس ، وقيل إنهما يدخان في عموم النجوم لأن القمر مما يهتدى به في الظلمات ، فإذا استشيت بعض ليالي الشهر قلنا وأي نجم يهتدى به في جميع الأوقات ؟ وكانت العرب في بداوتها توقفت بطاوع النجم لأنهم ما كانوا يعرفون الحساب ، وإنما يحفظون أوقات السنة بالأنواء ، وهي نجوم منازل القمر في مطالعها ومغارها . وسيأتي بيان ذلك في موضع آخر وقد سموا الوقت الذي يجب الأداء فيه «نجماً» تجوزاً لأن الاستحقاق لا يعرف إلا به ، ثم سموا المال الذي يؤدي نجماً وقالوا نجمه إذا جعله أقساطاً . وفي الظلمات هنا وجهان ظلمات الليل بالبر والبحر وأضافهما إليها للاستيهام ، أو مشتبهات الطرق شبهها بالظلمات قاله في الكشف وكان اهتداؤهم بالنجوم قسماً أحدهما معرفة الوقت من الليل أو من السنة والثاني معرفة المسالك والطرق والجهات وقد سبق ذكر الظلمات و بيان أنواعها في البر والبحر في تفسير الآية ٦٣ من هذه السورة وههنا يذكر المفسرون النهي عن علم النجوم الذي يزعم أهله أنهم يعرفون به



ولعل كثرة الآيات في عالم السماء هي نكتة تذييل الآية بقوله تعالى : ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ سواء أريد بها آيات التنزيل أو آيات التكوين . فان أريد بها المعنى الأول فوجهه أن هذه الآية وما قبلها وما في معناها من الآيات المنزلة في الحث على النظر في ملكوت السماء كله تفصيل مبين لطرق النظر والبحث في العالم السماوي للذين يعلمون بالفعل أو بالقوة والاستعداد شيئاً من حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه فيزدادون بهذا التفصيل بحثاً وعلماً ، فيكون علمهم نامياً مستمراً . وإن أريد الثاني فوجهه أظهر ، وهو أن الآيات الدالة على علم الله تعالى وحكمته وفضله على خلقه لا يستخرجها من النظر في النجوم إلا الذين يعلمون أى أهل العلم بهذا الشأن ، الذين يقرون العلم بالاعتبار ، ولا يرضون بأن يكون منتهى الحظ ، ما تمتع به اللاحظ ، ولا غاية النظر والحساب ، أن يقال إن هذا لشيء عجيب . ومن الاعتبار قول صاحب المقتطف بعد مقالات تلخص فيها بعض « بسائط علم الفلك » - ومنها الكلمة المذكورة آنفاً - فإنه قال لما انتهى من الكلام على النظام الشمسي ورجح أنه لا يصحح شيء من سياراته لحياة البشر غير الأرض ، وأنه يحتمل أن تكون سيارات سائر الشمس كذلك وكلها أكبر من هذه الشمس قال : « والإنسان أوسع هذه المخلوقات إدراكاً وهو على سعة إدراكه لا يعلم تركيب جسم النملة ولا كيفية تجمع الدقائق في حبة الرمل ، علم واسع وجهل مطبق . وكلاهما ناطق بأن مبدع هذا الكون أعظم وأعلم وأحكم من كل ما يتصور عقل الإنسان » .

وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فستقر ومستودع ﴿ بعد أن ذكرنا الله تعالى ببعض آياته الكونية في الأرض وفي السماء ذكرنا في هذه الآية ببعض آياته في أنفسنا . الإنشاء إيجاد الشيء وتربيته أو إحداثه بالتدريج . وقد استعمل في التنزيل في خلق الإنسان بجماعته وخلق أعضائه ومشاعره ، وإيجاد الأقوام والقرون من أمه بعضها في أثر بعض ، وفي البعث ، وفي خلق الشجر والجنات ، وفي إحداث السحاب . قال في حقيقة الأساس : وأنشأ حديثاً وشعراً وعمارة . اهـ . والنفس ما يحيا به الإنسان وذاته فيعالي على الروح وعلى البرء المركب من روح وبدن . والمستقر

( بفتح القاف ) حيث يكون القرار والإقامة قال تعالى (ولكم في الأرض مستقر) كما قال ( جعل الأرض قراراً ) قال الراغب : قر في مكانه يقر قراراً إذا ثبت ثبوتاً جامداً وأصله من القر وهو البرد وهو يقتضى السكون ، والحر يقتضى الحركة اهـ والمستودع موضع الوديعة وهو ما يتركه المرء عند غيره مؤقتاً ليأخذه بعد فهي فعيلة من ودع الشيء إذا تركه بمعنى مفعولة ويكون كل من المستقر والمستودع مصدراً ميميماً بمعنى الاستقرار والاستيداع ، ويكون الثانى اسم مفعول بمعنى الوديعة ولا يكون الأول كذلك لأن فعله لازم إلا ما جاء على طريقة الحذف كقول النحاة ظرف مستقر ، أى مستقر فيه

والمعنى أنه تعالى هو الذى أنشأكم من نفس واحدة وهى إما الروح التى هى الخلق الآخر فى قوله تعالى بعد ذكر أطوار خلق الجسد (ثم أنشأناه خلقاً آخر) وإما الذات المركبة من الروح والجسد والمراد بها الإنسان الأول الذى تسلسل منه سائر الناس بالتوالد بين الأزواج وهو عندنا وعند أهل الكتاب آدم عليه السلام وتقدم مثل هذا فى أول سورة النساء مع بحث طويل فى تفسيره وسيجىء شبهة فى سورة الأعراف وفى إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ووحدانيته ، وفى التذكير به إرشاد إلى ما يجب من شكر نعمته ومن وجوب التعارف والتآلف والتعاون بين البشر وعدم جعل تفرقهم إلى شعوب وقبائل مدعاة للتعادى والتقاتل ، وقد فصلنا القول فى هذا المعنى فى أول تفسير آية سورة النساء قرأ ابن كثير وأبو عمرو المستقر بكسر القاف والباقون بفتحها واختلف فى المراد بالمستقر والمستودع فروى جمهور رواة التفسير وأبو الشيخ والحاكم وصححه عن ابن عباس قال : المستقر ( بالفتح ) ما كان فى الرحم والمستودع ما استودع فى أصلاب الرجال والدواب - وفى لفظ المستقر ما فى الرحم وعلى ظهر الأرض و بطنها مما هو حى ومما هو قد مات - وفى لفظ المستقر ما كان فى الأرض والمستودع ما كان فى الصاب وروى عن ابن مسعود أنه قال فى تفسير العبارة مستقرها فى الدنيا ومستودعها فى الآخرة ، أى النفس ، وفى رواية عنه المستقر الرحم والمستودع المكان الذى يموت فيه وروى مثله عن الحسن وقتادة ، وأورد الرازى قول الحسن مفسراً



له فقال المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة وإن كان شقيماً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبدل في أحوال الإنسان بعد الموت ، وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة فالسكافر قد ينقلب مؤمناً والزنديق قد ينقلب صديقاً فهذه الأحوال يسكنونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهاً بالوديعة وذكر للأصم قولين أحدهما أن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لما يخلق بعد وثانيهما المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث ( وإنما يظهر وجه هذين القولين على قراءة كسر القاف أو المستقر بفتح القاف مصدراً ) وحكى عن أبي مسلم الأصفهاني أن التقدير - فنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنثى ، فعبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة تتولد في صلبه وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن الرحم شبهة بالمستودع ولعله أخذ الشاعر

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات والآباء أبناء

وأقول ليس في الكتاب العزيز ما نستعين به على تفسير هذه العبارة كذا بنا في تفسير القرآن بالقرآن إلا قوله تعالى في سورة الحج (٢٢: ٥٦) يأيتها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ) الآية وقوله تعالى في سورة هود ( ١١ : ٦ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين ) قال ابن عباس مستقرها حيث تأوى ومستودعها حيث تموت وقال مستقرها في الأرحام ومستودعها حيث تموت فهذا يرجح أن المراد بالمستقر ( بفتح القاف ) الرحم والمستودع القبر وأما المستقر ( بكسر القاف ) فالظاهر أنه من يطول عمره في الدنيا كأنه قال . فنكم مستقر في الدنيا يعمر عمراً طويلاً ومنكم مستودع لا استقرار له فيها بل تحترمه المغية طفالاً أو يافعا ويمكن تفسير قراءة الفتح بهذا أي فمنها ذو استقرار وذو استبداع . وآخر ما خطر لي بعد تلخيص أقوال المفسرين أن المستقر الروح - وهو يذكروا يؤنث - والمستودع البدن والجملة مما يتسع المجال فيه للتفسير والتقدير والإيجاز مقصود به



﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون ﴾ أى قد جمعنا الآيات المبينة لسنتنا في خلق  
البشر مفصلة كل فصل ونوع منها يدل على قدرة الخالق وإرادته ، وعلمه وحكمته ، وفضله  
ورحمته فصانها كذلك لقوم يفقهون ما يتلى عليهم أى يفهمون المراد منه ومرماه ويفطنون  
لدقائقه وخفاياه فالفقه — وإن فسر بالعلم وبالفهم — أخص منهما . قال الراغب :  
الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم وقال ابن الأثير في  
النهاية أن اشتقاقه من الفتح والشق ، وأحسن منه قول الحكيم الترمذى إن فقه وفقاً  
واحد فإن الإبدال بين الممزقة والهاء كثير وفقاً البثرة شقها وسبر غورها ، فالفقه مستعمل  
في الحسيات والفقه في المعنويات ، والجامع بينهما النظر في أعماق الشيء وباطنه .  
فمن لا يفهم إلا ظواهر الكلام ولا يفطر إلا لمظاهر الأشياء لا يقال إنه فقه ذلك ، وإنما  
سمى علم الشرع فقها لما فيه من الاستنباط ولما كان استخراج الحكم والعبر من خالق  
البشر يتوقف على غوص في أعماق الآيات ، وفطنة في استخراج دقائق الحكم  
والبيانات ، عبر عنها بالفقه ، وأما العلم بمواقع النجوم والاهتداء بها في ظلمات البر والبحر  
فهو من الأمور الظاهرة التي لا تتوقف على دقة النظر . ولا غوص الفكر ، وكذلك أكثر  
مظاهر علم الفلك ، فلذلك أكتفى في الآية السابقة لهذه بالتعبير بالعلم الشامل لما لا يشترط  
فيه دقة الاستنباط كظواهره وأعبره بدقائقه . وقد فطن لذلك الزمخشري — وما أجدره  
به — فقال (فان قلت) لم قيل «يعلمون» مع ذكر النجوم ، و (يفقهون) مع ذكر إنشاء بنى  
آدم ؟ (قلت) لأن إنشاء الانس من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألفت  
وأدق صنعة وتدبيراً فكان ذكر الفقه الذى هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقاً له  
وتعقبه ابن المنير فرغم أن هذا كلام صناعى وأن التحقيق ان اختلاف التعبير للتميز  
وذكر وجه آخر بناء على زعمه أن الفقه أدنى درجات العلم ، لأنه عبارة عن مجرد الفهم  
وما بنى على الفاسد فاسد ، وأين هو في فهم أسرار اللغة من الزمخشري ؟ وأين المقلد  
لظواهر بعض النقول من الإمام اللوذعي ؟ وأيها السابق والصناعى ؟

﴿ وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متزاكبا ﴾  
هذه الآية المنزلة مرشدة إلى نوع آخر من آيات التكوين وهو إيجاد الماء ، وإنزاله  
﴿ تفسير القرآن الحكيم ﴾ ﴿ ٤١ ﴾ ﴿ الجزء السابع ﴾

من السماء، وجعله سبباً للنبات، وجعل النبات المسبب عنه أنواعاً كثيرة، مشتبهة وغير متشابهة، وبذلك يلتقي آخر هذا السياق بأوله. أى وهو الذى أنزل من السحاب ماء فأخرجنا بسبب هذا الماء الواحد نبات كل شئ من أصناف هذا النامى الذى يخرج من الأرض فأخرجنا منه أى من النبات خضراً أى شيئاً غضاً أخضر بالخلقة لا بالصناعة وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحب كساق النجم وأغصان الشجر، يخرج منه أى من هذا الأخضر المتشعب من النبات آنا بعد أن حبا متراكبا بعضه فوق بعض وهو السنبل - فهذا تفصيل لماء النجم الذى لاساق له من النبات ونتاجه، وعطف عليه حال نظيره من الشجر فقال ﴿ومن النخل من طلعها قنوان دانية﴾ النخل الشجر الذى ينتج التمر يستعمل لفظه فى المفرد والجمع وجمعه نخيل. و « من طلعها » بدل مما قبله، وطلعها أول ما يطلع أى يظهر من زهرها الذى يكون منه ثمرها وقبل أن ينشق عنه كافوره أى وعاءه، وما ينشق عنه الكافور من الطلع يسمى الغرييض والاعريض، والقنوان جمع قنوة (بالكسر) وهو العذق الذى يكون فيه الثمر، ومثله فى وزنه واستواء مثناه وجمعه الصنوة والصنوان وهو ما يخرج من أصل الشجرة من القروع. والقنوان من النخل كالعناقيد من العنب والسنابل من القمح والمعنى أنه يخرج من طلع النخل قنوان دانية القطوف سميكة التناول أو بعضها دان قريب من بعض لكثرة حملها ﴿وجنات من أعناب﴾ قرأ الجمهور « جنات » بالنصب وتقدير الكلام : ونخرج منه - أى من ذلك الأخضر - جنات من أعناب. وقرأها أبو بكر عن عاصم بالرفع وهو المروى عن علي المرتضى وابن مسعود والأعمش وغيرهم وتقدير الكلام . ولكم جنات من أعناب أو وهنك جنات أو - ومن الكرم جنات الح وسنمين حكمة اختلاف الأعراب بعد ﴿والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه﴾ أى وأخص من نبات كل شئ الزيتون والرمان حال كونه مشتبهاً فى بعض الصفات غير متشابهة فى بعض آخر، قيل إن هذه الحال من الرمان وحده فإنه أنواع تشبهه فى شكل الورق والثمر وتختلف فى لون الثمر وطعمه، فمنه الحلو والحامض والمر وقيل إن الحال من مجموع الزيتون والرمان أى مشتبهاً ما ذكر منهما فى شكل ورق

الشجر ، وغير متشابه في الثمر - أو المعنى كل منهما مشتبه وغير متشابه وذلك ظاهر مما قبله . وصرحوا بأن المشتبه والمتشابه هنا بمعنى ، إذ يقال اشتبه الأسران وتشابها كما يقال استويا وتساويا . وقد قرىء في الشواذ متشابهها وغير متشابه وهو ما أجمعوا عليه في آية ( وهو الذي أنشأ جنات معروشات ) الخ وستأتي ، والحق أن بين الصيغتين فرقا فمعنى اشتبهها التباس أحدهما بالآخر من شدة الشبه بينهما ، ومعنى تشابهها أشبه أحدهما الآخر ولو في بعض الوجوه والصفات فهذا أعم مما قبله : ولا شك في أن بعض ما ذكر يتشابه ولا يشتبه وبعضه يتشابه حتى يشتبه حتى على البستاني الماهر ، كما شاهدنا ذلك واختبرناه في بعض أنواع الرمان الحلومع الحامض ، وهذا من دقة تعبير التنزيل في تحديد الحقائق

﴿ انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ﴾ أى انظروا نظر تأمل واعتبار إلى ثمر ما ذكر إذا هو تلبس واتصف بالثمار ، وإلى ينعه عندما ينع ، أى يبدو صلاحه وينضج ، وتأملوا صفاته في كل من الحالين وما بينهما ، يظهر لكم من لطف الله وتديره ، وحكمته في تقديره ، ما يدل أوضح الدلالة على وجوب توحيده ﴿ أرى ذلكم لايات لقوم يوفون ﴾ أى في ذلكم الذى أمرتم بالنظر إليه والنظر فيه دلائل عظيمة أو كثيرة للمستعدين للاستدلال من المؤمنين بالفعل والمستعدين للإيمان ، وأما غيرهم فإن نظرهم كنظر الطفل وإن كانوا من العالمين بأسرار عالم النبات ، والفواصين على مافيه من الحسن والنظام ، لا يتجاوز هذه الظواهر ، ولا يعبرها إلى ما تدل عليه من وجود الخالق ، ومن إثبات صفاته التى تتجلى فيها ، ووحدته التى ينتهى النظام إليها ، وإن كانوا يعلمون أن وحدة النظام فى الأشياء المختلفة ، لا يمكن أن تصدر عن إرادات متعددة ومن مباحث البلاغة فى الآيات ، واختلاف الاعراب والترتيب بين المتناسبات ، أن هذا السياق بدىء بفاق الحب والنوى وإخراج الحى من الميت وعكسه ، وبقى عليه بما يناسبه من فاق الاصبح ، وعطف على هذا ما يقابله من معاقبة الليل للنهار ، وأشير إلى فوائدها وفوائد النيرين ، اللذين هما آيتا هذين الملوين ، وناسب ذكر النيرين التذكير بخاق النجوم ، والمنة بالاهتداء بها والايحاء إلى ما فيها من آيات العلوم ، ثم عطف على هذا النوع من الآيات إشوؤنا من نفس واحدة فمنها المستقر

والمستودع ، وقفى عليه بانزال الماء ، وجعله سبباً لنبات كل شيء من هذه الأحياء ، وكل منهما تفصيل لقوله في الآية الأولى من السياق « يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى » وقد لون في تفصيل خلق النبات الخطاب ، وتفنن في طرق الاعراب ، للتنبيه إلى ما فيه من أنواع الألوان ، وتشابه ما فيه من الثمار والافئان ، فبدئت الآية بضمير الواحد الغائب المفرد تبعاً لسياق ما قبلها من هذه الآيات ، وعطف عليه ضمير المتكلم الجمعى بطريق الالتفات . إذ قال « فأخرجنا به نبات كل شيء » بعد قوله « أنزل من السماء ماء » فحكمة الالتفات أن تلقت الأذهان ، إلى ما يعقب ذلك من البيان ، فتنبه إلى أن هذا الإخراج البديع ، والصنيع السميع ، من فعل الحكيم الخلاق ، لا من فلتات المصادفة والانساق ، ولما كان الماء واحداً والنبات جمعاً كثيراً ناسب إفراد الفعل الأول وجمع الفعل الآخر . ومعوم أن الواحد إذا قال فعلنا أراد إفادة تعظيم نفسه إذا كان مقامه أهلاً لذلك كما يقول الملك أو الأمير حتى في هذا العصر في أول ما يصدره من نحو نظام أو قانون « أسرنا بما هو آت » ونكتة العدول عن الماضي إلى المضارع في قوله « يخرج منه حباً متراكباً » تحصيل بارادة استحضار صورته العجيبة في حسنها وانتظامها ، وتقنيد سنابلها واتساقها ، وعطف عليه ما يخرجها تعالى من طلع النخل ، من القنوان المشابهة لسنابل القمح ، في نضد ثمره وتراكبها ، ومنافعها وغرائبها ، فان في كل منهما أفضل غذاء للناس ، وعلف للدواب والانعام ، وذكر بعده جنات الأعناب ، لأنها أشبه بالنخيل في هذه الأبواب ، فالعناقيد تشبه العراجين في تكوينها ، وتراكب حبها وألوان ثمرها ، كما تشبهها في درجات تطورها ، فالخصرم كالبسرو والعنب كالرطب والزبيب كالتمر ، ويخرج من كل منهما عسل وخل وخمر ، ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفاً على نبات كل شيء أو منصوباً على الاختصاص ، لا على ما قبله من النخيل والأعناب ، لأن ما بينهما من التشابه في الصورة ، محصور في الورق دون الثمرة ، وأما مكانهما من المنفعة والفائدة ، فالأول في الدرجة الثالثة والآخر في الدرجة الرابعة ، ذلك بأن الزيتون وزيته غذاء فقط ولكنه تابع للأطعام غير مستقل بالتغذية . والرمان فاكهة وشراب فقط ولكنهما دون فواكه النخيل والأعناب وأشر بهما في المرتبة ، فتناسب جعله

بعدها ، والاشارة باختلاف الاعراب إلى رتبة كل منهما ، وبناء على اختلاف الراتب قدم نبات الحب على الجميع لأنه الغذاء الأعظم الأعم لأكثر الناس وأكثر أنواع الحيوان الاهلية التي تقوم أكثر مرافقتهم ومنافعهم بها ، فسبحان من هذا كلامه

(١٠١) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (١٠٢) بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ ؟ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠٣) ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٤) لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ .

حكى الله تعالى في هذه الآيات بعض ضروب الشرك التي قال بها بعض العرب ، وروى التاريخ كثيراً من نوعها عن أمم العجم ، وهى اتخاذ شركاء لله من عالم الجن المستتر عن العيون ، واختراع نسل له من البنات والبنين ، حكى هذا بعد تفصيل ماتقدم فيما قبله من أنواع الآيات الدالة على توحيده بالخالق والتدبير فى عوالم الأرض والسموات ، وتعقبه بانكاره وتنزيه الخالق المبدع عنه ، وذلك قوله عز وجل

﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ ﴾ أى وجعل هؤلاء المشركون لله سبحانه شركاء - وفسر هؤلاء الشركاء بالجن على طريق البدل النحوى - ولم يقل وجعلوا الجن شركاء لله ، بل قدم وأخرى النظم لافادة أن محل الغرابة والتمكارة أن يكون لله شركاء لا مطلق وجود الشركاء ، ثم كون الشركاء من الجن ، فقدم الأهم فالأهم . ولو قال وجعلوا الجن شركاء لله « لأفاد أن موضع الانكار أن يكون الجن شركاء لله لسكونهم جناً ، وليس الأمر كذلك ، بل المنكر أن يكون لله شريك من أى جنس كان . وفى المراد بالجن هنا أقوال أحدها : أنهم الملائكة فقد عبدوهم ، روى هذا عن قتادة والسدى . والثانى : أنهم الشياطين فقد أطاعوهم فى أمور الشرك والمعاصى ، روى عن

الحسن وسنشير إلى شاهد يأتي له بعد عشرين آية. والثالث : أن المراد بالجن إبليس فقد عبده أقوام وسموه ربا ومنهم من سماه إله الشر والظلمة وخص الباري بالوهية الخير والدور وروى عن ابن عباس أنه قال : أنها نزلت في الزنادقة الذين يقولون إن الله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والحيوان وإبليس خالق السباع والحيات والمقارب والشر ورجحه الرازي وضعف ما سواه وقال إن المراد بالزنادقة الجوس الذين قالوا إن كل خير في العالم فهو من ( يزدان ) وكل شر فهو من ( أهرمن ) أي إبليس ، فأما كون إبليس والشياطين من الجن فمقطعي وأما كون الملائكة منهم فقليل إنه حقيقى لأنهم من العوالم الخفية فتصدق عليهم كلمة الجن ، وقيل إنه مجازى ، وفسروا الجنة في قوله تعالى ( وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ) بالملائكة وقال بعض العرب إنه تعالى صاهر إلى الجن فولدت سرواتهم له الملائكة . وقد يقابل الجن بالملائكة كقوله تعالى في موضوع عبادة المشركين لم ( ٣٥ : ٤٠ ) ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ٤١ قالوا سبحانه أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون ) فهذا مع آية الانعام الآتية ( ٦ : ١٢ ) وأن الشياطين أيوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون ) مما يراد انكار الرازي التسمية طاعة الشياطين عبادة ﴿ وخلقهم ﴾ أي والخال أن الله تعالى قد خلق هؤلاء الجعاعين له الشركاء وليس لشركائهم فعل ولا تأثير في خلقهم ، أو خالق الشركاء المجمولين ، كما خلق غيرهم من العالمين ، فنسبة الجميع إليه واحدة ، وامتنياز بعض المخلوقين على بعض في صفاته وخصائصه ، أو ما خاق مستعدا له من الأعمال التي يفضل بها غيره ، لا يخرج به عن كونه مخلوقا ، ولا يجعله أهلا لأن يكون إلها أو ربا

﴿ وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ﴾ أي واختلقوا له تعالى بمعاقتهم وجهاتهم بنين وبنات بغير علم ما بذلك كما سيأتي ، فسمى مشركو العرب الملائكة بنات الله ( ٩ : ٣٠ ) وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل ) وهالك بيان ذلك الخرق والخرق والخرم والخرب والخرز الفاظ فيها معنى الثقب بانفاذ شيء في الجسم وقال الراغب الخرق قلع الشيء على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكير ، قال تعالى ( أخرقها لتفرق



أهلها ) وهو ضد الخلق فان الخلق هو فعل الشيء بتقدير وزفق والخرق بغير تقدير وذكر الآية - وقوله بغير تقدير أى بغير نظام ولا هندسة هو الصواب وقوله قبله من غير روية ولا تدبر خطأ ظاهر . ويناسب هذا من معانى المادة الخرق « بالضم » وهو الملق ضد الرفق يقال خرق زيد يخرق « بالضم فيهما » فهو أخرق وهى خرقاء وقال صاحب اللسان : وخرق « من باب ضرب » الكذب وتخرقه وخرقه كله اختلقه . وذكر الآية وأن نافعا قرأ وخرقوا بالتشديد وسائر القراء قرأوا بالتخفيف ، ثم قال : ويقال خاق الكلمة واختلقها وخرقها واخترقها إذا ابتدعها كذبا هو لعل ما تقدم من الفرق بين الخلق والخرق فى الأفعال ، يأتى نظيره فى الأقوال ، فالخلق الكذب المقدر المنظم والخرق الكذب الذى لا تقدير فيه ولا نظام ، ولا روية ولا إنعام ، فهنا يظهر التمييز بنفى التدبر والنظر ويؤيده قوله تعالى ( بغير علم ) قال فى الكشف : من غير أن يعلموا حقيقة ما قالوه من خطأ وصواب ، ولكن رميا بقول عن عمى وجهالة من غير فكر وروية له وهو بيان وتوكيد لمعنى ( خرقوا ) فهذا التعبير من أدق بلاغة التنزيل ، وهو بيان معنى الشيء بما يدل على تزيينه . وتنكير العلم هنا فى حيز النفي بغير الدلالة على انسلاخ هؤلاء المشركين فى خرقهم هذا عن كل ما يسمى علما فلا هم على علم بمعنى ما يقولون ولا على دليل يثبته ، ولا على علم بمكانه من الفساد والبهل من العقل ، ولا بمكانه من الشناعة والازراء بمقام الألوهية والربوبية ، إذ لو علموا بذلك لما ارتضوه لأن أكثرهم مؤمنون بخالقهم وخالق كل شيء ، وهم يتقربون إليه بما اتخذوه له من شريك وولد

﴿ سبحانه وتعالى عما يصفون ﴾ أى هو منزّه عن ذلك متعال عنه لأنه نقص ينافى انفراده بالخلق والتدبير ، وكونه ليس كمثل شيء ، وتقدم تحقيق معنى سبحانه والتسبيح والتقدّيس فى أواخر سورة المائدة ، والتعالى العلو والبعد عما لا يليق الذى يظهر للناظر المتفكر مرة بعد مرة بالنسبة إلى ما علا عنه وبعد مشابهته من الأشياء كلها فهو من قبيل « توافد القوم » فى الجملة ولو كان له تعالى ولد لكان له جنس يعد جميع أفرادها ولا سيما أولاده نظراء له فيه ، وهذا باطل عقلا ونقلا عن جميع رسل الله وجميع حكماء البشر وعقلائهم من جميع الأمم ولكن الذين اخترعوا للناس عقائد الوثنية فى عصور الظلمات وأزمنة التأويلات ذهبوا هذه المذاهب من



الأوهام ، ولا نعرف أول من جعل لله ولداً ولا منشأ اختراع هذه العقيدة وأقرب المآخذ لذلك ما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء فيراجع هنالك ( ص ٨٣ ج ٦ تفسير )  
وأما عبادة الجن قديمة في الملل الوثنية أيضاً ، ففي الخرافات اليونانية والرومانية يعملونهم ثلاث مراتب الأولى : الآلهة وأولهم المولود لهم أجيئوس وهو الخالق لكل شيء عندهم وهو نفس ( زفس ) أو ( جوثير ) والثانية توابع الشعوب والأقطار والبلاد فكل منهارب من الجن مدبر له ومتصرف فيه ، وقد نصب الروم لجنى رومية تمثالا من الذهب . والثالثة : توابع الأفراد أى قرناؤهم . والهنود القدماء يقسمون الجن إلى قسمين أخيار وأشرار فيسمون الأخيار ( ديوه ) وهم عندهم فرق كالآلهة أشهرها ( الكنارة ) الذين دأبهم التزم بمذائح ( بواسيتا ) ويلياها ( الياكة ) الذين يقسمون الثروة والغنى بين الناس و ( العندورة ) وهم العازفون للشمس ويتألف منهم أجواق في السماء تدخل فيها الكنارة فيسبون العقول بتسبيحهم على معازفهم . ومنهم « الابسارة » وهن أنات يملأن العالم كله ومختاراتهن في سماء « أندرا » يرقصن الرقص البهيج تحت أشجار الذهب والياقوت في جنة « مندانا » ومنهم « الراجينة » وهن قيان موكلات بالمعازف مقامهن في سماء « برها » وعددهن ١٦ ألفا . ومنهم القملة الالهيون ويسمون « الجيدارة » وهم الذين بنوا قصر الآلهة وأنشأوا جميع المباني العجيبة في العالم ، ويقسمون الجن الأشرار إلى طوائف أيضا منهم الديتية والاسورة والدنارة والرقاسة ويقولون إن مقامهم في الظلمة وأنهم كانوا هاجمو الآلهة لينزلوهم عن عروشهم فقروا منهم إلى بلاد الساقة وأرادوا أن يسابوهم شجر الحياة ، وعقائد المانوية من القرص في إلهي الخير والشر معروفة ، وفي أساطير الفرس أن « جنستان » أى بلاد الجن في غربي أفريقيا وقيل غير ذلك ، وأساطير الأمم القديمة في الجن كثيرة وأما أهل الكتاب فقد تلخص الدكتور جورج بوست في آخر الجزء الأول من قاموس الكتاب المقدس عقائدهم في الشيطان قال : الشيطان كان حقيقى وهو أعلى شأننا من الانسان ورئيس رتبة من الأرواح النجسة « ١ : ٦ كو . ٣ » ويخبر الكتاب المقدس بطبيعته وصفاته وحالته وكيفية اشتغاله وأعماله ومقاصده ونجاسه ونعيبه فلما في شخصيته نفس البراميين التى لنا في شخصية الروح القدس والملائكة ، أما طبيعته

( الأنعام: س ٦ ) بدیع السموات والأرض لا يمكن أن يكون له ولد ٦٤٩

الشیطان فروحیه وهو ملاک یمتاز بكل ما یمتاز به هذه الرتبة من الكائنات - إلى أن قال بعد ذکر كونه عدواً لله مطروداً من وجهه - غیر أن طرده إلى عالم الظلمة لا یمنع اشتغاله فی الأرض کآله هذا العالم وعدو الانسان وخالقه اه  
وقد تقدم فی تفسیر هذه السورة کلام فی الملائكة والجن والشیاطین مما یؤثر عن العرب فی الجاهلیة وما رود فی الكتاب والسنة وبعض ما قاله علماؤنا فی ذلك والتقریب بینہ وبين العاوم النفسیة والمادیة ، وعندنا أن ما یحفظ من أساطیر الأولین والآخرین فی ذلك له أصل من الوحي إلى أنبیائهم خاطوا فیہ من بعدهم وجعلوا الحقیقة مجازاً والمجاز حقیقة علی نحو ما حقهناه فی تحریرهم معنی کلمة الله التي عبر بها عن التکوین فجعلوا ذاتها فاعلة خالقة وسماها بعضهم إلهاً وبعضهم «ابن الله» وتحریرهم معنی روح القدس كذلك وكلمة «ابن» المجازیة كما بیناه فی أواخر تفسیر سورة النساء (ص ٨٢-٩٥ ج ٣ تفسیر) فلا تتخذ موافقة الوحي لبعض تلك الأساطیر شبهة علی الوحي وسنزید مسألة عبادة الجن بیانا فی مواضع أخرى إن شاء الله تعالى .

﴿ بدیع السموات والأرض ﴾ هذا بیان لما قبله من معنی سبیح الباری وتعالیه عما یصفه به المشرکون. البدع بالفتح الانشاء والایجاد المبتدأ والبدع بالكسر والبدیع الشئ الذی یکون أولاً كما قال فی اللسان ومنه البدعة فی الدین ویقال بدع الشئ (من باب قطع) وأبدعه وابتدعه وقال الراغب : الابداع إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء ومنه قیل رکیة<sup>(١)</sup> بدیع أى جدیدة الحفر وإذا استعمل فی الله تعالى فهو إبداع الشئ بغير آله ولا مادة ولا زمان ولا مکان ولیس ذلك إلا لله . وقال صاحب اللسان : والبدیع المحدث العجیب ، والبدیع المبدع ، وأبدعت الشئ اخترعت لا علی مثال، والبدیع من أسماء الله تعالى لا بداعه الأشياء وإحداثه إياها ، وهو البدیع الأول قبل کل شئ ویجوز أن یکون بمعنی مبدع أو یکون من بدع الخالق أى بدأه والله تعالى كما قال سبحانه ( بدیع السموات والأرض ) أى خالقها ومبدعها فهو سبحانه الخالق الخترع لا عن مثال سابق اه و ذکر أن بدیعاً من بدع لا من أبدع ، وهو معروف فان الأصل فی صیغة فعیل أن تسکون من الثلاثی وقد سمع ورودها من

(١) الرکیة بوزن القضية البئر غیر المطوية أى التي لم تب

الأفعال شذوذاً ، وهى تأتى بمعنى فاعل كقدير وبمعنى مفعول كقتيل ، وهو هنا بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة .

والمعنى على اختلاف التقدير - إن الله هو الذى بدع السموات والأرض أو البديع سمواته وأرضه بما كان من إبداعه واختراعه لهما أو البديع فيهما بمعنى أنه لا شبه له ولا نظير فيهما وإذا كان هو المبدع للسموات والأرض ولم يوصفا بكونهما من ولده فكذلك الملائكة ، وأولى بهذا وأجدر أن يكون خالقه للمسيح من أم بغير أب غير مسوغ لجعله ولداً له إذ قصارى ذلك أن يكون إبداعاً ما . والابداع التام - وهو إيجاد ما لم يسبق له نظير في ذاته ولا في وصفه ولا في سببه إن كان له سبب - ليس ولادة ، وأثر هذا الابداع وهو المبدع لا يسمى ولداً إذ الولادة ما كان ناشئاً عن ازدواج بين ذكر وأنثى من جنس واحد وليس له تعالى جنس فيكون له منه زوج ولذلك قال ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾ أى كيف يكون له - وهو المبدع لسكل شيء - ولد - والحال أنه لم يكن له زوج ينشأ الولد من ازدواجه بها ولا معنى للولد إلا ما كان كذلك وإنما صدور جميع السكائنات السماوية والأرضية عنه صدور إيجاد إبداعى للأصول الأولى ، وإيجاد سببى كالتوالد بينها بحسب سننه فى التوالى ، ولذلك قال ﴿ وخلق كل شيء ﴾ خلقاً ولم يلد ولادة فما خرقتم له من الولد مخلوق له لا مولود منه ، فإن خرجتم عن وضع اللغات وسميتم صدور المخلوقات عنه ولادة فسكل ما فى السموات والأرض يكون من ولده وحينئذ يفوتكم أريدتم من تخصيص بعض المخلوقات بهذه المرتبة تفضيلاً لها على غيرها ، ولا يقول أحد منهم بهذا ، وهذه الجملة استثنائية مقررلة لا نكار نفي الولد أحوال بعد حال ، واستدلال بعد استدلال ومثابرة قولهم وهو بكل شيء عليم ﴿ وبيانه أن علمه بكل شيء ذاتى له ولا يعلم كل شيء إلا الخالق لسكل شيء ﴾ ( ألا يعلم من خلق ؟ ) ولو كان له ولد لسكان هو أعلم به ولدى العقول إليه بآيات الوحي ودلائل العلم ولكنه كذب الذين خرقوه له بغير علم ، بالوحي المؤيد بدلائل العقل . قال البيضاوى وفى الآية استدلال على نفي الولد من وجوده ( الأول ) أنه من مبدعاته السموات والأرضون وهى مع أنها من جنس ما يوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو

أولى بأن يتعالى عنها (والثاني) أن المعقول من الولد ما يتولد من ذكر وأنثى متجانسين والله تعالى منزّه عن المجانسة (والثالث) أن الولد كفء للوالد ولا كفء له لوجهين الأول: أن كل ما عداه مخلوقه فلا يكافئه ، والثاني : أنه لذاته عالم بكل المعلومات ولا كذلك غيره بالاجماع انه وقد تقدم مثل هاتين الآيتين في سورة البقرة .

﴿ ذلّم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ الخطاب للمشرّكين المحجوجين أو لجميع المكلفين ، والاشارة إلى المنزه عما يصفون ، المتصف بما وصف به نفسه من الابداع ، والانفراد بخلق جميع الأشياء ، وإحاطة العلم بالجماليات والخفيات من المشهودات والغائبات ، أى ذلّم الذى شأنه ما ذكر هو الله ربكم لا من خرقوا له من الأولاد ، وأشركوا به من الأنداد ، فاعبدوه إذا ولا تشركوا به شيئاً لا إله إلا هو خالق كل شيء ، فإنما الاله المستحق للعبادة هو الرب الخالق وماعداه مخلوق يجب عليه أن يعبد خالقه ، فكيف يعبدوه ويؤله من هو مثله فى ذلك ؟ ﴿ وهو على كل شيء وكيل ﴾ أى وهو مع كل ما ذكره وكول إليه كل شيء يتصرف فيه ويدبره بعلمه وحكمته ، يقال : فلان وكيل على عقار فلان وماله ، وقيل إن الوكيل هنا بمعنى الرقيب وفى سورة المؤمن ( ٤٠ : ٦٢ ) ذلّم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون قدم فيه وصفه بالخالق على كلمة التوحيد عكس ما هنا لأن ما هنا رد على المشرّكين فناسب فيه تقديم كلمة التوحيد ، وآية سورة المؤمن جاءت بين آيات فى الخلق ونعم الله فيه فناسب تقديم الوصف بالخالق فيها على التوحيد الذى هو نتيجة لذلك وغاية ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ البصر العين إلا أنه مذكّر وأبصرت الشيء رأيت . وقيل البصر حاسة الرؤية . ابن سيده : البصر حس العين والجمع أبصار . ذكره فى اللسان وقال الراغب : البصر يقال للجارية الناظرة نحو قوله ( كلمة البصر \* ) وإذا زأغت ( الأبصار ) وللقوة التى فيها . والادراك اللاحق والوصول إلى الشيء . يقال تبعه أو أتبعه حتى أدركه . واتبع فرعون بجنوده بنى إسرائيل ( فلما تراءى الجمع ) قال أصحاب موسى إنا لمدركون ( ويقال أدركه الطرف والموت ومنه ) حتى إذا أدركه العرق ( فى كل ذلك معنى اللاحق بعد اتباع حسى أو معنوى . والدرك ( بالفتح ) أقصى قعر

البحر ، ومنه ( إن المناققين في الدرك الأسفل من النار ) قرئ بالفتح والتجزيات وقال الراغب الدرج كالدرك لكن الدرج يقال باعتبار الصعود والدرك اعتباراً بالحدود وأدرك بلغ أقصى الشيء وأدرك الصبي بلغ غاية الصبا وذلك حين البلوغ . اهـ ويقال فيها بعد أودق وخفي : لا يدركه الطرف ، فإن اجتهاد النظر لا إدراك مالمطف وودق أعمال له كإعماله في محاولة أبصار البعيد . ففي الإدراك معنى اللحقوق ومعنى بترغ غاية الشيء . ومن هنا فسر الجمهور الإدراك في الآية برؤية الاحاطة التي يعرف بها كنهه عز وجل فتكون بمعنى ( يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً ) نفى إحاطة العلم لا يستلزم نفى أصل العلم ، وكذلك نفى إدراك البصر للشيء لا يستلزم نفى رؤيته إياه مطلقاً . وهذا أقوى ما جمع به أهل السنة بين الآية والأحاديث الصحيحة الناطقة برؤية المؤمنين ربهم في الآخرة من جهة اللغة . ومن أسلم ناعتزلة وغيرهم من منكري الرؤية قولهم إن الإدراك هنا بمعنى الرؤية مطلقاً قالوا إن النفي خاص بحال الحياة الدنيا التي يعهد بها المخاطبون ولا يعرفون فيها رؤية إلا الأجسام وصفاتها من الأشكال والألوان وهي التي يشترط فيها ما ذكره كالمقابلة وعدم الخائل وقالوا إن عائشة كانت تثبت الرؤية في الآخرة وتنفيها في الدنيا حتى عن النبي ( ص ) وهو الذي كان يرى من وراءه كما يرى من أمامه أغلبية روحه الشريفة اللطيفة على جنته المنيفة وقد جلينا مسألة رؤية الرب في الآخرة في باب الفتوى من مجلد المنار التاسع عشر ( ص ٢٨٢ - ٢٨٨ ) وسنعود إليها في تفسير قوله تعالى لموسى عليه السلام ( إن تراني ) من سورة الأعراف إن شاء الله تعالى وهناك نلم بمسالك الصوفية في نفى الإدراك وإثبات الرؤية للرب ، بتجليه تعالى الذي يكون هو به بصر العبد الثابت في الحديث القدسي « ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به » الحديث ، وهو في صحيح البخاري . وخلاصة هذا المسلك أنه تعالى هو الذي يرى نفسه يتجليه في بصر عبده ، فما يرى الله إلا الله ، وفقاً لقولهم لا يعرف الله إلا الله <sup>(١)</sup>

(١) قد من الله تعالى بتمحيص هذه المسألة من كل وجه في فصل مستقل تابع لتفسير آية الأعراف ( إن تراني ) فيراجع من ص ١٢٨ - ١٢٨ ج ٩ فقيه من الحقائق ما لا يوجد في غيره .

وأما قوله تعالى ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ فمعناه أن الله تعالى يرى العيون الباصرة أو قوى الإبصار المودعة فيها رؤية إدراك وإحاطة بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها ولا من علمها شيء ، وقد عرف البشر من تشرح العين ما تتركب منه طبقاتها ورطوباتها ووظائف كل منها في ارتسام المراتب فيها ، وعرفوا كثيراً من سنن الله تعالى في النور ووظائفه في رسم صور الأشياء في العينين ، ولكن لم يعرفوا كنه الرؤية ولا كنه قوة الإبصار ولا حقيقة النور ، وفي لسان العرب عن أبي إسحاق : أعلم الله أنه يدرك الأبصار وفي هذا الاعلام دليل على أن خلقه لا يدركون الأبصار أى لا يعرفون حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الانسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرها من سائر أعضائه ؟ فاعلم أن خلقا من خلقه اللطيف الخبير ، فأما ما جاء من الأخبار في الرؤية وصح عن رسول الله (ص) فيغير مدفوع وليس في هذه الآية دليل على دفعها لأن معنى هذه الآية إدراك الشيء ، والإحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم بالحديث اهـ

﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾ أى وهو اللطيف بذاته الباطن في غيب وجوده بحيث تحس الأبصار دون إدراك حقيقته ، على أنه الظاهر بآياته التي تعرفه بها العلة قول بطريق البرهان ، الظاهر في محال ربوبيته لأهل العرفان ، بتجلياته التي تكمل في الآخرة فيكون العلم به رؤية عيان ، وهو في كل من بطونه وظهوره منزعه عن مشابهة الخلق فتعالى الله الملك الحق . وهو الخبير بدقائق الأشياء واطنائها ، بحيث لا يعزب عن إدراكه أल्प أرواحها وقواها ، ولا أدق جواهرها وأعراضها ، ففي الآية لطف ونشر مرتب اللطيف من الأجرام ضد السكثيف والغليظ فيطلق على الدقيق منها والرقيق واللطيف من الطباع ضد الجاني ، قال في اللسان : واللطيف من الأجرام والكلام مالا جفاء فيه ، وجارية لطيفة الخصر إذا كانت ضامرة البطن ، واللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفى ، والاطف في العمل الرفق فيه اهـ . وكذا اللطف في المعاملة هو الرفق الذي لا يثقل منه شيء . ويستعمل فعله لازماً ومتعدياً يقال لطف الشيء ( بوزن حسن ) أى صغر أو دق وصار لطيفاً ، ويقال لطف به واطف له ( بوزن نصر ) وقال ابن الأثير في تفسير اللطيف من أسماء الله



تعالى : هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعلم بدقائق المصالح وإيصالها إلى من قدرها له من خلقه اه أرجمه إلى صفات الأفعال وإلى العلم من صفات المعاني . وهو في الأول أظهر وأكثر من الثاني ، فنه قوله تعالى في سورة الحج بعد ذكر إنبات النبات بالماء ( ٢٢ : ٦١ إن الله لطيف خبير ) وقوله في سورة الشورى ( ٤٢ : ١٧ الله لطيف بعباده يرزق من يشاء ) أي رفيق بهم بواصل إليهم الخير والرزق ، بمنتهى العناية والرفق . وفي سورة يوسف حكاية عنه ( ١٢ : ١٠ إن ربى لطيف لما يشاء ) فسروه بلطف التدبير والعناية به وبأبويه وإخوته بجمع شملهم بعد أن نزع الشيطان بينهم . وعد بعضهم من لطف العلم قوله تعالى في سورة لقمان حكاية عنه ( ١٥ : ٣١ يا بني إنها إن تلك مثقال حبة من خردل فتسكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير ) والأظهر في معناه هنا أنه اللطيف باستخراجها من كن خفائها الخبير بمكانها منه ، ويزيد عليهم أن من لطفه تعالى جعل أحكام دينه يسراً لا حرج فيها وهي من صفة الكلام الذي هو مظهر لعلمه ، ومنه قوله تعالى في سورة الأحزاب ، في آخر ما مخاطب به نساء الرسول (ص) من المواعظ والحكم والأحكام ، ( ٣٣ : ٣٤ ) واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان عليماً خبيراً ) فلم يبق إلا الشاهد على لطفه تعالى في ذاته . المناسب في الكمال للطفه في صفاته وأفعاله وأحكامه ، وهو الآية التي نحن بصدد تفسيرها لا يظهر فيها غيره والمتكلمون يأبون جعل اللطيف من صفات الذات له سبحانه - كالرحيم والحليم - والأثريون والصوفية لا يأبون مثل ذلك بل يثبتونه ، وقد قال الزمخشري في الآية كلمة تشبه أن تكون تأييداً لمذاهب أهل الأثر والصوفية وهو معتزلي مبالغ في التنزيه وقد تابعه عليها المفسرون من الأشاعرة وغيرهم كالرازي والبيضاوي وأبي السعود والآلوسي ، قال : وهو اللطيف ياطف عن أن تدركه الأبصار ، الخبير بكل لطيف فهو يدرك الأبصار لا يظف عن إدراكه ، وهذا من باب اللف اه نقاوا هذا المعنى عنه وجعوا اللطيف مستعاراً من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها قال الآلوسي : ويفهم من ظاهر كلام البهائي كما قال الشهاب أنه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده



باللطف ، وألطافه جل شأنه لا ينتهى ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقائق ، من المعاني والحقائق ، ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيف . ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة . وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة ، وإنما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يحل عن إدراك البصائر فضلا عن الأبصار ، ويعز عن شعور الأسرار فضلا عن الأفكار ، ويتعالى عن مشابهة الصور والأمثال ، وينزه عن حلول الألوان والأشكال ، فإن كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ، ووصف الغير بها لا يكون على الإطلاق ، بل بالقياس إلى مادونه في اللطافة ويوصف بالاضافة اليه بالكثافة ، انتهى . وتعقبه الآلوسى بقوله والمرجح أن إطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على ما ينساق إلى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا كما لا يخفى اهـ

وأقول إن ما ذكر في هذا الكلام اللطيف من اثبات اللطف بالذات للذات التي لا تشبهها الذوات، ومن الإشارة إلى تضعيف جعل اللطيف بمعنى العليم بالدقائق كلاهما من لباب الحقائق إذ ما فسر به اللطيف هنا هو معنى الخبير، وقوله إن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم الخ له وجه من اللغة ولكن الجسم في عرف علماء المعقول من المتكلمين والحكماء أعم من الجسم في أصل اللغة ومدلول اشتقاقها ، فالجسم في اللغة من الجسمية أى الضخامة وهو كمال في اللسان وغيره : جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق . وأما في عرف العلماء فهو القابل للقسمة أو ماله طول وعرض وعمق . والموجودات للمادية أعم من هذا أيضاً وقد عرف في علوم الكون واتساعها في هذا العصر ما هو اللطف من كل ما كان يعرف في العصور الخالية التي كان يضرب فيها المثل بلطف الهواء أو النسيم، إذ ثبت أن هذا النسيم اللطيف مركب من عنصرين كل منهما اللطف من المجموع المركب منهما وقد ثبت أن للهواء المحيط بأرضنا حداً قريباً ، وأن في الكون موجوداً آخر اللطف منه ومن كل من عنصرية وأمثالها من العناصر البسيطة اللطيفة الخفية هو الذي يحمل النور والحرارة

٦٥٦ تجلى الأرواح وجهل وكنهها تأويل النص لثوبهم لوازم له باطلة (تفسير : ج ٧)

من الشمس والكواكب المتفاوتة الابعاد الشاسعة إلى هوائنا فأرضناو يسمونه (الأثير)  
فهذا الوجود السارى فى جميع الكائنات الرابط لبعضها ببعض كما يجزم به علماء الكون  
نظراً واستدلالاً قد لطف عن إدراك العيون وعن تصرف أيدي الكياويين الذين  
يرجعون الماء والهواء وغيرهما من المركبات إلى بسائطها اللطيفة التى لا ترى ، ويتصرفون  
فيها أنواعاً من التصرف ، ويستعمونها فى كثير من المضار والمنافع ، ويرى بعض المثبتين  
لاستقلال الأرواح البشرية وقدرتها على التشكل فى الأشباح اللطيفة والكثيفة أنها تستعين  
على هذا التشكل بالأثير ، فألطف شبح تتجلى به يتخذ من الأثير المكشف بعض  
التكثيف بحيث تدركه الأبصار ، ولا يمنعه ذلك من النفوذ فى كثائف الاجرام ،  
كما ينفذ الأثير بالنور من الزجاج ، ويغير النور من جميع الاجرام ، وقد تأخذ  
شبحاً لها من جسم بشر بينها وبينه تناسب كمستحضرى الأرواح ، فإذا خلت  
الروح هذا الثوب امتنعت رؤيتها لتناهى لطافتها .

وإذا كان كل موجود فى كل رتبة من رتب الوجود وكل صفة من صفات  
تلك الرتب قد استفاد وجوده وصفاته من الخالق الحكيم ، وكان اللطيف من تلك  
الصفات التى أشرنا إلى تفاوتها العظيم ، فلا بد أن يكون لطفه تعالى أدق وأخفى  
من لطفها وإذا كان لطف بعضها لا يستلزم الجسمية اللاغوية ولا العرفية فلطفه عز وجل  
أجدر بذلك وأحق ، فعلموا أنها كافة والروحانيون من علماء الافرنج وغيرهم الذين  
يقولون ... كما يقول الصوفية ... بتجلى أرواح الموتى فى صور متفاوتة فى اللطف وبتجرد  
بعض أرواح الأحياء وظهورها فى أشباح لطيفة أخرى والروحانيون المنكرون منهم  
لذلك - كلهم متفقون على أن الروح لم يعرف كنهها وأنها ألدق وأخفى من الأثير  
ومن البسائط المادية بأسرها وهى مع ذلك عاقلة متصرفة والماديون يقولون إن مادة  
الكون الأولى التى ظهرت فيها صور جميع العناصر ومركباتها لا يعرف لها كنه ، ولا  
يدركها طرف ، ولا يوضع لها حد وأنها فى منتهى اللطف وهى أزلية أبدية ،  
فجميع العلماء من روجيين وماديين متفقون على أن لطف ذات الشئ لا يستلزم  
التركيب ولا الحد ولا التحيز فلطف ذات الخالق أولى بشهره عن ذلك . وإنما  
فر المتكلمون من هذه اللوازم حتى تجأ بعضهم إلى التعليل وبعضهم إلى التأويل لأكثر

ما وصف الله تعالى به نفسه في كتبه وما ذاك إلا من قياس الغائب على الحاضر ،  
والواجب على الجائر ، والله تعالى فوق ذلك . وهو اللطيف الخبير ، السميع البصير  
العلي الكبير ، هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم .

(١٠٤) قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَإِنَّهُ يُصْرَفُ  
عَمِّيَ فَعَلَيْهَا ، وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (١٠٥) وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ  
الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١٠٦) اتَّبِعْ  
مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ  
(١٠٧) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ، وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ  
عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ .

الآيات السابقة كلها في الإلهيات من عقائد الدين ، وهذه الآيات في التنبيه  
لمكانتها من العلم والهداية ، وفي المبلغ لها عن الله تعالى وما يقول المشركون فيه  
وإعلامه بسنة الله فيهم من حيث هم بشر وما يجب عليه وما ينفي عنه في هذا المقام قال تعالى  
﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ البصائر : جمع بصيرة ولها معان منها عقيدة القاب  
والعرفة الثابتة باليقين أو اليقين في العلم بالشيء والعبرة والشاهد أو الشهيد المثبت  
للأمر ، والحجة أو الفطنة ، أو القوة التي تدرك بها الحقائق العلمية ، وهذا يقابل  
البصر الذي تدرك به الأشياء الحسية ، ومنه قول معاوية لبعض بني هاشم : إنكم  
يابني هاشم تصابون في أبصاركم وقول الهاشمي له وأنتم يا بني أمية تصابون في بصائركم  
أي قلوبكم وعقولكم . والمراد بالبصائر هنا الآيات الواردة في هذه السورة أو في هذا  
السياق الذي أوله ( إن الله فاق الحب والنوى ) أوهى وما في معناها من الآيات المثبتة  
لحقائق الدين أو القرآن بجملة ور بما يرجح هذا بتذكير الفعل « جاءكم » إذ لا بد له من  
نكتة في الكلام البليغ لأنه خلاف الأصل وإن كان جائراً وأقوى النكت وقوع اللفظ  
المؤنث على معنى مذكر ، والخطاب وارد على لسان الرسول (ص) كما قال ابن جرير  
« تفسير القرآن الحكيم » ٤٢ « الجزء السابع »

وغيره ، فالمعنى قد جاءكم في هذه الآيات الجلية بصائر من الحجج العقلية والكوينية تثبت لكم عقائد الحق اليقينية التي يتوقف عليها نيل السعادة الأبدية جاءكم ذلك من ربكم الذي خلقكم وسواكم ، وربى أجسادكم ومشاعركم وسائر قواكم ليبري بها أرواحكم ، بأحسن مما ربي به أشباحكم ﴿ فمن أبصر فلنفسه ﴾ أى فمن أبصر بها الحق والهدى ، فآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى ، فلنفسه أبصر ولسعادتها ما قدم من الخير وآخر ، ﴿ ومن عمى فعليها ﴾ أى ومن عمى عن الحق باعراضه عنها وعدم النظر والاستبصار بها ، فأصر على ضلاله ، ثباتاً على عناده أو تقليد آبائه وأجداده فعليها جنى ، وإياها أردى ولعمى البصائر شر من عمى الأبصار ، وأسوأ عاقبة في هذه الدار وفي تلك الدار ، وهذا كقوله تعالى ( من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ) وقوله ( لها ما كسبت وعليه ما اكتسبت ) وقوله ( إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ) وقوله هنا « فلها » بمعنى فعليها ، ونكتته المشاكلة أو الازدواج وقيل غير ذلك ﴿ وما أنا عليكم بحفيظ ﴾ يراقب أعمالكم ويحصى عليكم ويحفظها ليحاسبكم عليها ، وإنما أنا بشير ونذير ، والله هو الرقيب الحفيظ ، فهو يعلم ما تسرون وما تعلنون ، ويجزيكم عليه بما تستحقون ، فعليهم وحده الحساب ، وما على إلا البلاغ .

﴿ وكذلك نصرف الآيات ﴾ أى ومثل ذلك التصريف والتفان العلمي الشأن البعيد الشأ وفي فنون المعاني وأفنان البيان الذي تراه في هذه السور أو هذا السياق نصرف الآيات في سائر القرآن ، لاثبات أصول الإيمان ، والهداية لأحسن الآداب والأعمال فنحولها من نوع إلى نوع ومن حال إلى حال مراعاة تفاوت العقول والأفهام ولاختلاف استعداد الأفراد والأقوام ﴿ وليقولوا درست ﴾ المعنى العمام للدرس تكرار المعالجة وتتابع الفعل على الشيء حتى يذهب به أو يصل إلى الغاية منه ، يقال درس الشيء كرسم الدار وآثارها يدرس ( من باب قعد ) إذا عفا وزال بفعل الريح أو تتابع المشي عليه وغير ذلك من الأسباب فهو درس ، ودرسته الريح أو غيرها ، ودرس اللابس الثوب درساً أخلقه وأبلاه فهو درس ، ودرسوا العمام أى القمح داسوه ليتكسروا فيفرق بين حبه وتبنه ودرس الناقة درساً أرخصها ودرس الكتاب والعلم يدرسه درساً ودراسة

ودارسه مدارس من ذلك . قال في اللسان عقب نقله كأنه عانده حتى انقاد لحفظه ، ثم قال ودرست الكتاب أدرسه أى ذلته بكثرة القراءة حتى خف حفظه علي من ذلك ، والدرسة بالضم الرياضة في كل ماذ كر معنى تكرار العمل ومتابعته حتى بلوغ الغاية منه قرأ الجمهور ( درست ) فعلا ماضيا للمخاطب وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ( دارست ) المشاركة وهي مروية عن ابن عباس ومجاهد وقرأ ابن عامر ويعقوب ( درست ) بفتح السين وسكون التاء وهي مروية عن أبي وابن مسعود وابن الزبير والحسن والتعليل في قوله ( درست ) خاص معطوف على تعليل عام يعرف من القرينة

والمعنى وكذلك نصرف الآيات على أنواع شتى ليهتدى بها المستعدون للإيمان على اختلاف العقول والأفهام وليقول هؤلاء المشركون الجاحدون المعاندون منهم والمقلدون قد درست من قبل يا محمد وتعلمت وليس هذا بوحى منزل كما زعمت وقد قالوا مثل هذا إفكاً وزوراً وزعموا أنه تعلم من غلام رومى كان يصنع السيوف بمكة قيل إنه كان يختلف اليه كثيراً وذلك قوله تعالى في سورة النحل ( ١٦ : ١٠٣ ) ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين ) أو ليقولوا درست العلماء وذا كرتهم وجئتنا بما تلقيناه عنهم ، وأدرست هذه العقائد ومحيت بمعنى أنها أساطير قديمة قد رثت وخلقت وهاتان القراءتان في معنى قوله تعالى في سورة الفرقان ( ٢٥ : ٤ ) وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلماً وزوراً \* وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً ) وأظهر منه في تأييد القراءة الأخيرة قوله تعالى حكاية عن قوم هود في الشعراء ( ٢٦ : ١٣٦ ) قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين ١٣٧ إن هذا إلا خلق الأولين ١٣٨ وما نحن بمعتدين ) وحكمه القراءات الثلاث حكاية أقوال ثلاث فئات من المشركين وهو من إيجاز القرآن العجيب في الكلم والرسم

قبل إن اللام في قوله « وایقولوا درست » للعاقبة والبصيرة أى ليكون عاقبة تصريف الآيات أن يقول الراسخون في الشرک مثل هذا القول مكابرة وعناداً ، وجحوداً وإلحاداً ، وقيل إن هذا تعليل صحيح يؤيده قوله تعالى ( يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً ) ونقول ليس معنى يضل به كثيراً أن الاضلال من المقاصد التي

أنزل لأجلها أو التي من شأن القرآن في نفسه أن يكون علة وسببها وإما معناه أنه يترتب على وجوده إعراض فاسدى الفطرة عنه وضلالهم بسبب الكفر به فهو بمعنى العاقبة التي تترتب على إنزاله كما يترتب على جميع المذاهب التي خلقها الله للناس في الأنفس والآفاق مضار كثيرة من سوء الاستعمال

﴿ ولنبينه لقوم يعلمون ﴾ أى ولنبين هذا القرآن المشتغل على ما ذكر من تصرف الآيات الذي يقول فيه بعض المكابرين إنه أثر درس واجتهاد ، أو انبين التصريف المفهوم من « نصرف » لقوم يعلمون بالفعل أو بالاستعداد ، الذي لا يعارضه تقليد ولا عناد ، ما تدل عليه الآيات من الحقائق ، وما يترتب على الاهتداء بها من السعادة . فعلم من عطف هذا على ما قبله أن الذين يقولون للرسول أنك درست أو دارست حتى جئت بهذه الآيات المنزل إذ كانت أثر الدرس أو المدرسة ، هم الجاهلون الذين لم يفهموا تلك الآيات التي صرفها الله على أنواع وأشتات أو لم يفهموا سرها وما يجب من إشارتها على منافع الدنيا بأسرها ، وأما الذين يعلمون مدلولاتها ، وحسن عاقبة الاهتداء بها ، فهم الذين يتبين لهم بتأمل حقيقة القرآن ، أو مافي التصريف لها من أنواع البيان ، المؤيد بالحجة والبرهان .

وللمفسرين في الآية أقوال أخرى منقوضة ( منها ) قول بعضهم إن المراد بدارست قارأت اليهود فحفظت عنهم بعض معاني هذه الآيات وينهض هذا بما هو معلوم على سبيل القطع من نزول هذه السورة في أوائل البعثة بمكة ولم يكن النبي (ص) لقي أحدا من اليهود إذ لم يكونوا من أهلها ولو تلقى عنهم كتبهم بالمدرسة لما سكتوا عن بيان ذلك لمشركي مكة حين أرسلوا إليهم يسألونهم عنه وغيرهم من قومهم ومن المشركين ، ولأن ما جاء به (ص) مهيم على كتبهم (٥١: ٤) قد بين أن ما عندهم محرف وفيه زيادة عما جاء به أنبياءهم ونقص بما نسوا حفظا ما ذكروا به كما بينا ذلك في تفسير أول سورة آل عمران وتفسير النساء (٤٤: ٤) والمائدة (١٥: ٥) - فيراجع في الجزأين ٦٥ و٦٦ من التفسير - كما أنه بين لهم كثيرا مما كانوا يخفون من الكتاب (س ١٦: ٥) وهو من جهة أخرى أتم وأكمل لأنه خاتم النبيين ، الذي أكل الله على لسانه الدين ( ومنها ) قول آخرين أن « ليقولوا دارست » على النفي أى لئلا يقولوا



ذلك ، قاله ابن جرير ونقله الرازي عن القاضي من المعتزلة ورده أشد الرد وله الحق ،  
ولسكنه غير مصيب في جعل العبارة مما يحتاج به على الجبر أو القدر .

( ومنها ) قول الرازي إن الكفار كانوا يقولون في نزول القرآن نجوماً : إن محمداً  
يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كانت  
وحياً لجاء بها دفعة واحدة كما جاء موسى بالتوراة دفعة واحدة ومن ثم كان تصريح الآيات  
حالاً فالأهل هو الذي أوقع الشبهة للقوم في أن القرآن نتيجة مدارس ومذاكر مع آخرين  
ونقول إن هذا الكلام رأى جدلي ملفق لا يصح به في جملة نقل ، فالعرب لم تكن تعتقد  
أن موسى جاء بالتوراة جملة واحدة من عند الله ولا أهل الكتاب وإنما تلك الوصايا العشر  
فقط وسائر أحكام التوراة نزلت متفرقة بحسب الوقائع في أمكنة مختلفة كالقرآن وتلك  
الوصايا لا تبلغ عشر هذه السورة ( الأنعام ) التي نزلت جملة واحدة كما أثبتنا ذلك  
في أول تفسيرها بل لا تزيد على نصف العشر إلا قليلاً ، ولعل كثرة ما فهم من الآيات  
البيّنات على أصول الدين هو الذي حمل بعض المفسرين على القول بأن معنى ( وليقولوا  
درست ) ولئلا يقولوا درست ، فإن الجيء بهذه الآيات الكثيرة المنتظمة للحجج  
والبراهين المختلفة دفعة واحدة من شأنه أن يمنع المنصف من دعوى اقتباس القرآن  
بالمدرسة مع آخرين وأين هؤلاء المدارس ؟ ولم لم يظهر من أحد منهم ولا من  
الرسول نفسه في مدة أربعين سنة شيء من هذه المعارف العالية ، والبلاغة المعجزة ،  
كلا إنما قالوا ذلك جهوداً ومكابرة ، وربما نطق به بعضهم بادي الرأي من غير تفكير  
في مخالفتها هو معلوم بالضرورة عندهم من كونه أمياً أو كونه احتج على جمهورهم في ذلك  
مثل قوله تعالى فيه ( ١٠ : ١٦ قل لو شاء الله ما تواتر عليكم ولا أدراككم به فقد لبثت  
فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ) وقوله ( وما كنت تتأول من قبله من كتاب ولا تخطئه  
بيمينك إذا لارتاب المبطون ) وهذه تدل على أنهم لم يرتابوا وإنما هي المكابرة

﴿ اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾

بعد أن بين تعالى لرسوله أن الناس فريقان فريق قد فسدت فطرتهم ولم يبق فيهم  
استعداد للاهتداء بتلك البصائر المنزلّة ولا العلم بما فيها من تصريح الآيات البيّنة ،  
فخطهم منها مكابرتهم ، وجحود تنزيهاها ، وفريق يعامون ، وبالبيان يهتدون - أمره



أن يتبع ما أوحى إليه من ربه ، فالبيان له والعمل به ، مشيراً بإضافة اسم الرب إلى ضميره ، إلى تعظيم شأنه وتكبيره ، وإلى كون الوحي إليه (ص) تربية له في نفسه ، وناصباً إياه إماماً لجميع أبناء جنسه ، يتربى به من وفق منهم لاتباعه ، وذلك أن الاقتداء لا يتم إلا بمن يعمل بما يعلم ، ويأتمر بما يأمر ، وقرن هذا الأمر بكلمة توحيد الألوهية ، لبيان وجوب ملازمته لتوحيد الربوبية ، فكما أن الخالق المربي للأشباح بما أنزل من الرزق ، وللأرواح بما أنزل من الوحي ، واحد لا شريك له في الخلق ولا في الهداية ، فالواجب أن يكون الإله المعبود واحداً لا شريك له في الجزاء على الأعمال بشفاعته ولا ولاية ، فالأمر هنا بالاتباع ليس الغرض منه مجرد المداومة عليه كما هو الشأن في أكثر من يأمر بالعمل من هو متلبس به ، وإنما الغرض منه بيان كونه من مميزات التبليغ ، ثم عطف على هذا الأمر المقرون بكلمة التوحيد ، أمره (ص) بالإعراض عن المشركين ، بأن لا يبالي بأصرارهم على الشرك ، ولا بمثل قولهم له دارست أو درست لأن الحق يعلم متى ظهر بالقول والعمل مع الإخلاص ، لا يضطره الباطل بخرافات الأعمال ولا بزخارف الأقوال ، ثم هون عليه أمر الإعراض عنهم ، بقوله ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ الخ أي ولو شاء الله تعالى أن لا يشركوا لما أشركوا ، بأن يخلق البشر مؤمنين طائعين بالقطرة كاللأسكة ، ولكنه خلقهم مستعدين للإيمان والكفر ، والتوحيد والشرك ، والطاعة والفسق ، ومضت سنته في ذلك بأن يكونوا عاملين مختارين . فأما غرائزهم وفطرتهم فسكاها خير ، وأما تصرفهم فيها وكسبهم لعلومهم وأعمالهم فنه الخير والشر ، وقد فصلنا هذه المسألة من قبل ، ﴿وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾ وإنما أنت بشير ونذير ، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم ، وهو مع ذلك لا يسلبهم استعدادهم ، ولا يجرهم بقدرته على الإيمان والطاعة له . إذ لو فعل ذلك لكان إخراجاً لهم من جنس البشر إلى جنس آخر ، ولعل في الجملتين احتياطاً كالالتقدير : وما جعلناك عليهم حفيظاً تحفظ عليهم أعمالهم لتحاسنهم وتجازيهم عليها ، ولا وكيلاً تتولى أمورهم وتتصرف فيها ، وما أنت عليهم بوكيل ولا حفيظاً لك ولا سيادة . أي ليس لك ما ذكر من الوصفين بأمرنا وحكمنا ، ولا لك ذلك بالفعل كما يكون نحوه لبعض الملوك بالقهر أو التراضي . وقد تقدم

تفسير الحفيظ والوكيل في الآية ٦٦ من هذه السورة ( قل لست عليكم بوكيل )  
فراجع تفسيرها ( ص ٥٠١ ج ٧ ) وفيه روى عن ابن عباس أن تلك الآية  
منسوخة بآية السيف وروى ذلك عنه في هذه الآية أو ما قبلها ، والجمهور لا يعدون  
مثل هذا من المنسوخ كما تقدم ، نعم إنه نزل قبل أن تتكون الأمة ويصير النبي  
( ص ) حاكماً ولكن نزل مثله بعد ذلك لأن الحاكم ليس حفيظاً ولا وكيلاً على  
الأمة بالمعنى المراد هنا ، ففي سورة النساء المدنية ( ٤ : ٧٩ ) من يطع الرسول فقد أطاع  
الله ، ومن تولى فإنا أرسلناك عليهم حفيظاً ) وفي هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية  
الدين والاعتقاد ، ما لا نظير له في قانون ولا كتاب .

( ١٠٨ ) وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا  
بَغِيْرٍ عِلْمٍ ، كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ  
فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ( ١٠٩ ) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ  
جَاءَهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا  
إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ؟ ( ١١٠ ) وَتَقَلَّبَ أَفْعِدَتُهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ كَمَا لَمْ  
يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ .

أمر الله تعالى رسوله فيما قبل هذه الآيات بتبليغ وحيه بالقول والفعل ،  
وبالإعراض عن المشركين بمقابلة جحودهم وطعنهم في الوحي بالصبر والحلم ، وعلل ذلك  
بأن من مقتضى سنته في خلق البشر متفاوتي الاستعداد ، يختلف في الفهم والاجتهاد ، أن  
لا يتفقوا على دين ، ومن مقتضى هدايته في بعثة الرسل أن يكونوا مبالغين لا مسيطرين  
وهادين لا جبارين ، فعليه أن لا يضيّقوا ذراعاً بحرية الناس في اعتقادهم ، فإن خالفهم هو  
الذي منحهم هذه الحرية ولم يجبرهم على الإيمان إجباراً وهو قادر على ذلك ، ثم عطف على  
هذا الإرشاد النهي عن سب آلهتهم ، وطلب بعضهم للآيات وحقيقة حالهم فيها فقال :

﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾ أى  
ولا تسبوا أيها المؤمنون معبوداتهم التي يدعونها من دون الله لجلب النفع لهم أو دفع  
الضرر عنهم ، بوساطتها وشفاعتها عند الله لهم فيترتب على ذلك سبهم لله سبحانه  
وتعالى عدواً أى تجاوزاً منهم في السباب والمشاغبة التي يغيظون بها المؤمنين إلى  
ذلك بغير علم منهم أن ذلك يكون سباً لله سبحانه لأنهم وهم مؤمنون بالله  
لا يتعمدون سبه ابتداء عن روية وعلم ، بل يسبونه بوصف لا يؤمنون به كسبهم لمن أمر  
النبي (ص) بتحقيق آلهتهم أو لمن يقول إلهه لا تشفع ولا تنفع أو يقولون قولاً يستلزم سبه  
بحيث يفهم ذلك منهم وإن لم يعلم ذلك قائله - وهذا مما يجب اجتناب سبه حتى على القول  
بأن لازم المذهب ليس بمذهب - أو يقابلون السباب لمعبودهم بمثل سبه يريدون محض  
الجاراة فيتجاوزونها كما يقع كثيراً من المختلفين في الدين والمذهب يسب نصراني  
نبي المسلم فيسب المسلم نبيه ويريد عيسى (عليهما الصلاة والسلام) ويسب شيى  
يلاحي سنياً ويماريه أباً بكر فيسب علياً (رضي الله عنهما) والأول يعلم أن سب  
عيسى كفر كسب محمد (ص) والثاني يعلم أن سب على فسق كسب أبى بكر (رض)  
ومثل هذا يقع كثيراً ، بل كثير ما يتساب أخوان من أهل دين واحد يسب أحدهما  
أب الآخر أو معبوده فيقابله بمثل سبه ، يغيظه بسب أبيه مضافاً إليه ويعده إهانة  
له فيسبه مضافاً إلى أخيه إهانة لأخيه . وهذا كله من حب الذات والجهل الحامل  
على المعاقبة على الجريمة بارتكابها عينها ، يهين والده المعظم عنده ومعبوده الذي  
هو أعظم منه احتفاء لنفسه وعصبية لها . وقد جاء في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو  
مرفوعاً « من السكباء شتم الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟  
قال « يسب أباً الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه » .

فالمراد بالعلم المنفى على هذا العلم الحضورى الباعث على العمل وهو إرادة السب التي  
يقصد بها إهانة المسبوب فإن هذا السباب هنا لا يتوجه قصده إلا إلى إهانة مخاطبه الذي سبه  
ويجوز أن يراد بالعلم المنفى اعتقاد الساب أن خصمه لا يعبد الله تعالى بل يعبد إلهاً آخر لأنه  
يصف معبوده بما لا يصح أن يوصف به الله تعالى عنده ، وقد ثبت عن بعض المختلفين في

الأديان وفي مذاهب الدين الواحد وصف ربهم وإلههم بصفات ، ورب خصوصهم وإلههم بصفات تنافضها أو تضادها ، كما يقول مثبتو الصفات ونفااتها بعضهم في بعض ويمكن التمثيل لهذا باختلاف الأشعرية والمعتزلة في مسألة إرادة الله تعالى للشر والكفر وعدمها ، فقد يبالغ كل منهما فيه فيزعم أن إلهه غير إله مخالفه ، وقد نقل عن اثنين من أكابر علمائهما أنهما اتفقا فقال المعتزلي سبحانه من تنزه عن الفحشاء ، فقال الأشعري سبحانه من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء ، أي ومنه الفحشاء فهل يبعد أن يعبر بعض المجازفين عن هذين المعنيين بصيغة السب لتأييد المذهب ؟ دع ما يقوله من هم أشد منهم غلواً في تضليل المخالف وتكفيره ، والجميع يقولون إنهم يعبدون الله خالق السموات والأرض وما بينهما وما فيهما ، وهم صادقون في ذلك وإن اتخذ بعضهم له شريكاً أو وصفه بما لا يليق به أو نفى عنه ما وصف به نفسه ، ولكن تعصب المرء لنفسه وإن تجتمع به جامعة ما قد تحمله على توسيع شقة الخلاف بمثل ذلك ولا سيما في أثناء الجدل ، وفي هذا المقام تزداد فهما لقوله عز وجل ( ٢٩ : ٤٦ ) ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ) هذا ما نراه في معنى النهي وتعليله وقد ورد في المأثور ما يؤيد بعضه ننقله عن الدر المنثور وهو

« أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ) الآية قال قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فنهاهم الله أن يسبوا أو تأنسهم فيسبوا الله عدواً بغير علم وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال لما حضر أبا طالب الموت قالت قریش انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهي عنا ابن أخيه فإننا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعهم <sup>(١)</sup> فلما مات قتلوه ، فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأميمة وأبي ابن خلف وعقبه بن أبي معيط وعمر بن العاص

والأسود بن البختري وبعثوا رجلا منهم يقال له المطالب فقالوا : استأذن لنا على أبي طالب فأتى أبا طالب فقال هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك ، فأذن لهم عليه فدخلوا فقالوا يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيدنا وأن محمداً قد آذانا وأذى آلينا فنبغ أن تدعوه فتنهائهم عن ذكر آلنا ولدعوه وإلهه . فدعاه فجاء النبي (ص) فقال له هؤلاء قومك وبنو عمك قال رسول الله (ص) « ما يريدون ؟ » قالوا يريد أن تدعنا وآلنا ولدعك وإلهك ، قال النبي (ص) أرأيتم لو أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملكتم بها العرب ودانت لكم بها المعجم وأدت لكم الخراج ؟ قال أبو جهل وأبيك لنعطينكمها وعشرة أمثالها فما هي ؟ قال « قولوا لا إله إلا الله » فأبوا واشمأزوا ، قال أبو طالب قل غيرها فإن قومك قد فزعوا منها ، قال « يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها » إرادة أن يؤسبهم ، ففضضوها وقالوا لتكفن عن شتم آلنا أو لنشتمنك ونشتم من يأمرك ، فأنزل الله ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم )

وأخرج عبد الرازي وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة قال : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فيسب الكفار الله فأنزل الله ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ) اه أي أنزل ذلك في ضمن السورة كما تقدم نظيره « اه

وقد غفل بعض المفسرين عن مثل ما ذكرنا من شؤون الناس التي تحملهم على سب أعظم شيء عندهم في حال الغضب ، والملاحة في المراء والجدل ، وعن التفسير المأثور عن السلف ، حتى قال بعضهم ان المراد بسبهم الله تعالى هنا سب رسوله (ص) من باب التجوز على الله . قوله تعالى ( إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ) وهو تكاف بعبء ، وقال الراغب : وسبهم الله ليس على أنهم يسبون صريحا ولا سكن يخطون في ذكره فيذكرونه بما لا يليق به ويتجادون في ذلك بالمجادلة فيزدادون في ذكره بما تنزه تعالى عنه وما قاله مما يقع مثله وليس كل المراء

واسم لكل بعضهم النبي بما ورد في الكتاب العزيز من وصف آلهم بأنها

(الأنعام : ٦) حكم الطاعة التي تؤدي إلى معصية . الكفر لغة وشرعا ٩٩٧

لا تضر ولا تنفع ، ولا تقرب ولا تشفع ، وأنها هي وإياهم حصص جهنم ، وتسميتها بالطاغوت وهو مبالغة من الطغيان ، وجعل عبادتها طاعة للشيطان . وقد يجاب عنه بأن هذا لا يسمى سباً ، وإن زعموه جدلاً ، لأن السب الشتم وهو ما يقصد به الإهانة والتعيير ، والغرض من ذكر معبوداتهم بذلك بيان الحقائق ، والتنفير عن الخرافات والمفاسد ، وأجيب على تقدير التسليم بأن سب ما يستحق السب جائز في نفسه ، وإنما يحظر إذا أدى إلى مفسدة أكبر منه ، والحال هنا كذلك . وقد صح النهي عن الصلاة في المقبرة والحمام ومثلها التلاوة في المواضع المسكرومة .

واستنبط العلماء من هذه الآية أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها ، فإن ما يؤدي إلى الشر شر ، وفرقوا بين هذا وبين الطاعة في كل مكان فيه معصية لا يمكن دفعها . وهذه المسألة تحتاج إلى بسط وإيضاح فإن من الطاعة ما يجب ومالا يجب ، ومن المعاصي والشُرور التي تترتب على بعض الطاعات أحياناً ما هو مفسدة راجحة ومالا ليس كذلك ، ومن كل منهما ما يمكن التفصيص من ترتبه على الطاعة ومالا يمكن التفصيص منه ، ولكل من ذلك أحكام ، وتعرض لدرجات الإنكار الثلاث ، « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة . ومن فروع هذه المسألة ما ذكرناه في العدد الأول من منار السنة الأولى في

بحث اصطلاح كتاب العصر ، وهو أن معنى لفظ الكفر في اللغة الستر والتغطية ومنه قيل الليل كافر والبحر كافر ، وأطلق لفظ الكفار في سورة الفتح على الزراع وغلب لفظ الكفر في القرآن وعرف الفقهاء والمتكلمين بمعنى المقابل للإيمان الصحيح شرعاً ثم غلب في عرف كتاب هذا العصر على الملاحدة المعطلين المنكرين لوجود الله عز وجل ، فصار إطلاقه على كل متدين سباً وإهانة ، فيترتب على هذا أن إطلاقه على من يحرم إيذاؤه من أهل الأديان محرم شرعاً إذا تأذى به ولا سيما في الخطاب . وذكرنا شاهداً لهذا من فتاوى الحنفية وهو ما في معين الحكم قال إذا شتم الذمي يعزر لأنه ارتكب معصية . وفيه نقلاً عن الغنية : ولو قال للذمي يا كافر يا ثم إن شق عليه اه (ومنها) ما ذكرته في سياق الكلام في المختلفين في لعن معاوية بن أبي سفيان من



(المنار ص ٦٣٧م) بعد بيان ما يترتب على لعنه من التعادى بين الشيعة والسنيين وهو : لهذا لا أبالي أن أقول لو اطلع مطلع على الغيب وعلم أنه مات على غير الإسلام لما جازاه أن يلعنه . وغرضي من هذا أن اللعن يترتب عليه من مفساد الشقاق وبين المسلمين ما يجعله محرماً وأكثر المسلمين يحرمون لعنه ، وقد لعن الله الشيطان و يلعنه اللاعنون في كل مكان ومن لا يلعنه طول عمره لا يسأله الله عن ذلك لأنه لم يوجبه عليه كما قال بعض الأئمة ، وليس هو من الطاعات التي أمرنا الله تعالى بها وإن كان جائزاً في نفسه (ومنها) ما نقل عن أبي منصور قال : كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه - وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ؟ وكذا أمر النبي (ص) بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه وأجاب عنه بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا التبليغ ، وما كان مباحاً ينهى عما يتولد منه ويحدث ، وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد عنه واختلاف الفقهاء في إجابة الدعوة إلى ولية النكاح المقارنة لبعض المعاصي كما يقع كثيراً هل يجيب الدعوة ويغير ما يراه من المنكر بيده أو بلسانه إن قدر ، وإلا أنكره بقلبه وصبر ؟ أم يجيب في حال القدرة على التغيير دون حال العجز ؟ أم يفرق فيه بين من يقتدى به وغيره فيحرم حضور المنكر ولو مع النهي عنه على الأول دون الثاني ؟ أقوال لا مجال هنا لتحقيق الحق فيها ، ولا للاطالة في فروع المسألة

﴿ كذلك زيننا لكل أمة عملهم ﴾ أى مثل ذلك التزين الذي يعمل المشركين على ما ذكر حمية لمن يدعون من دون الله زيننا لكل أمة عملهم من إيمان وكفر ، وخير وشر ، أى مضت سنتنا في أخلاق البشر وشؤونهم أن يستحسنوا ما يجرون عليه ويتعبدونه مما كانوا عليه آبائهم ، أو مما استحدثوه بأنفسهم ، إذا صار يسند وينسب إليهم ، سواء كانوا على تقليد وجهل ، أم على بينة وعلم ، فسبب التزيين في الأول أنفسهم به وكونه من شؤون أمتهم ، التي بعد مدحها مدحاً لها ولهم ، وذمها ذمها أعياها وعليهم ، وزد على ذلك في الثاني ما يعطيه العلم من كون ذلك حقاً وخيراً في نفسه يترتب عليه فضائهم على غيرهم فيه وفي الجزاء عليه وشبهات الأول ليس لها مثل هذا التأثير فظاهر بهذا أن التزيين أثر لأعمال اختيارية لا جبر فيها ولا إكراه ، وليس



المراد به أن الله خلق في قلوب بعض الأمم تزييناً للكفر والشر وفي قلوب بعضها تزييناً للإيمان والخير خلقاً ابتدائياً ، من غير أن يكون لهم عمل اختياري نشأ عنه ذلك . إذ لو كان الأمر كما ذكر لكان الإيمان والكفر والخير والشر من الفرائز الخلقية التي تعد الدعوة إليها والترغيب فيها ، وما يقابلها من النهي والترهيب عنها ، من العبث الذي يتنزه الله تعالى عن إرسال الرسل وإنزال الكتب لأجله ، ولكان عمل الرسل والحكماء والمؤدبين الذين يهددون الناس ويذكرونهم بالتأديب - كله من الجنون ، ومن لوازم ذلك أن يكون التفاوت بين الأخبار والأشهرار من الناس كالتفاوت بين الملائكة والشياطين ، وهو خلاف المقطوع به عقلاً ونقلًا من استوائهم في قابلية كل منهم للإيمان والكفر والخير والشر ، وقد غفلت المعتزلة عن هذا التحقيق فأول بعضهم الآية بأنها خاصة بالمؤمنين الذين زين الله في قلوبهم الإيمان ، وبعضهم بغير ذلك ، واحتج بها بعض الجبرية في الظاهر والباطن معاً وبعض الأشعرية الذين يعتقدون الجبر وقيموه الحجب لا ثباته ويتهوؤون من لفظه والانتساب إلى أهله - احتج كل منهما بأنها نص في مذهبه وقد تفلسف الرازي في الاستدلال على أن تزيين الكفر بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فزعم أن الإنسان لا يختار الكفر والجهل ابتداءً مع العلم لكونه كفوراً وجهلاً وإنما يختاره لاعتقاده كونه إيماناً وعلماً وصدقاً وحقاً ، فاولاً سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل الثاني ، وذلك الجهل السابق إن كان اختيارياً يقال فيه مثل ما قيل فيما قبله محال فيلزم التسلسل المحال وقال « لما كان ذلك باطلاً وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداءً وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيماناً وحقاً وعلماً وصدقاً ، فثبت أنه يستحيل من الكافر اختيار الجهل في قلبه » اهـ ويبطل هذا الدليل الذي سماه قطعياً أن الجهل أمر سلبي ، لا يوصف بأنه خلق ابتدائي ، وأنه ليس كل كفر مزيناً لصاحبه باعتقاده أنه حق وعلم وصدق كما زعم ، بل شر الكفر وأشدّه كفر الجحود والعناد والمكابرة ، وإنما يزينه الشيطان لصاحبه بعدّه من عزة النفس وشرفها ، بالامتناع من اعترافها بما تراها عاراً عليها وعلى الآباء والأجداد . باتباع من هو دونها في الشرف والجاه ، كما عرف من شأن الجاحدين ، من رؤساء الأمم المترفين ، مع الأنبياء المرسلين ، وورثتهم من العلماء المصلحين

فعلم من هذا التحقيق ان تزيين الأعمال للأُمم عبارة عن سنة الله تعالى في أعمالها وعاداتها وأخلاقها المكسوبة والموروثة وقد بينا في تفسير (١٣: ٣) زين للناس حب الشهوات) ان ما كان كذلك لا يسند إلى الله تعالى واضع السنن وكاتب المقادير. وأما تزيين القبيح من عمل واعتقاد فيسند تارة إلى الشيطان وشواهد في هذه السورة (٤٠: ٦ و ١٣٧) وفي الانفال (٤٩: ٨) والنحل (٦٣: ١٦) والنمل (٢٤: ٢٧) والعنكبوت (٣٨: ٢٩) وحج السجدة (٢٥: ٤١) وتارة إلى المفعول وشواهد في هذه السورة (٢٢: ٦) وفي التوبة ويونس وفاطر والمؤمن والقتال والفتح. وورد إسناده إلى الله تعالى في أول سورة النمل فقط، ويقال له إسناد تزيين الايمان إليه تبارك اسمه في سورة الحجرات فقط، ويجمعها معاً إسناد جميع الأعمال إليه تعالى في الآية التي نحن بصدد تفسيرها، ونحوه إسناد حب الشهوات إلى المفعول في سورة آل عمران ويراجع تفسيرنا لها<sup>(١)</sup> وأقوله تعالى في أواخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)<sup>(٢)</sup> وفي تفسير الأخيرة كلام حسن الاستاذ الامام في الخير والشر

﴿ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾ أي ثم يرجع جميع أفراد أولئك الأمم إلى ربهم الذي هو سيدهم ومالك أمرهم بعد أن يموتوا ويبعثوا لا إلى غيره إذ لا رب غيره، فينبئهم عقب رجوعهم إليه للحساب والجزاء بما كانوا يعملون بما كان مزينا لهم وغير مزين، ويجزيهم به ان خيراً فخير وإن شراً فشر

﴿وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها﴾ أي وأقسم أولئك المشركون المماندون بالله أشد ايمانهم تأكيداً ومنتهى جهدهم ووسعهم مبالغة فيها، لئن جاءتهم آية من الآيات الكونية التي اقترحوها أو مطلقاً ليؤمنن بها أنها من عند الله للدلالة على صدق رسوله (ص) فيكون ايمانهم بها ايماناً به أو ليؤمنن بما

دعاهم إليه بسببها ﴿قل إنما الآيات عند الله﴾ أي قل أيها الرسول إنما الآيات عند الله تعالى فهو وحده القادر عليها والمتصرف فيها يعطيها من يشاء ويمنعها من يشاء بحكمته (وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بأذن الله) ومشيتته، وكمال الأدب معه تعالى أن يفرض إليه الأمر في ذلك. وتقدم تحقيق المسألة في أوائل تفسير السورة

روى أبو الشيخ عن ابن جريج أن هذا نزل في المستهزئين الذين سألوا رسول الله (ص) الآية ، وأخرج ابن جريج مثله عن محمد بن كعب القرظي مفصلاً فذكر أنهم ذكروا له إخباره بصفا موسى وإحياء عيسى الموتى وناقاة ثمود وطلبوا منه أن يجعل لهم الصفا ذهباً وأقسموا بالله أن فعل ليتبعه أجمعين ، فقام (ص) يدعو ، فجاءه جبريل فخبره بين أن يصبح الصفا ذهباً على أن يعذبهم الله إذا لم يؤمنوا - أي عذاب الاستئصال حسب سنته تعالى كما تقدم في هذه السورة - وبين أن يتركهم حتى يتوب تائبهم ، فاختر الثاني فأنزل الله فيهم « وأقسموا بالله » حتى « ولكن أكثرهم يجهلون » أي فأنزل الله هذه الآيات في ضمن السورة التي نزلت دفعة واحدة ، وتقدم تحقيق مثله مراراً

وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴿ أي إنكم ليس لكم شيء من أسباب الشعور بهذا الأمر الغيبي الذي لا يعلمه إلا عالم الغيوب سبحانه وتعالى وهو أنهم لا يؤمنون إن جاءت الآية . والخطاب المؤمنين الذين آمنوا بحجى الآية ليؤمنوا بالنبي (ص) معهم وقيل لهم وحدهم ، ويؤيد الأول رواية دعائه بذلك ورواية طلبه القسم منهم ليؤمنوا بها وقد غفل من غفل من المفسرين عن كون الاستفهام إنكارياً نافية للشعورهم بهذا الأمر الثابت عنده تعالى في علم الغيب فذهب إلى أن المعنى وما يشعركم أنهم يؤمنون إذا جاءت فجعلوا النفي لغواً ، وذهب بعضهم إلى أن (أنها) بمعنى لعلماء وتلقوا هذا عن الخليل وجاؤا عليه بشواهد ، هم في غنى عنه وعنهما . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر بخلاف عنه عن عاصم ويعقوب (إنها) بكسر الهزة كأنه قال : وما يشعركم ما يكون منهم إذا جاءت ؟ وتأنى ما قالوا ماذا يكون منهم ؟ فأخبرهم بذلك قائلاً : أنها إذا جاءت لا يؤمنون . وقرأ ابن عامر وحمة (لا تؤمنون) الخطاب للمشركين ، وهو كسابقه الثقات وتاوين

﴿ ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ هذا عطف على قوله (لا يؤمنون) وبيان لسنة الله تعالى في عدم إيمانهم برؤية الآية . أي وما يشعركم أيضاً أننا نقلب أفئدتهم عند مجىء الآية بالخواطر والتأويلات ، والتفكير في استنباط الاحتمالات ، وأبصارهم في توهم التخيلات ، كشأنهم في عدم إيمانهم بما جاءهم

أول مرة من الآيات ، وقيل الضمير في قوله ( به ) للقرآن وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام وتقليب الأبصار من قبيل قوله تعالى ( ١٥ : ١٤ ) ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون ١٥ لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون ) فان من لم يقنعه ما اشتمل عليه القرآن من الآيات العقلية العلمية ، لا يقنعه ما يراه بعينه من الآيات الحسية ، بل يدعى أن عينيه خُدعتا أو أصيبتا بأفة فهي لا ترى الا صوراً خيالية ، أو أنه من أعمال السحر الصناعية ، وهل هذا الأخلق الأولين ، في مكابرة آيات من بعث فيهم من المرسلين ؟

﴿ ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ العمه التردد في الأمر من الخيرة فيه ، أى وندعهم في تجاوزهم الحدود في الكفر والعصيان ، المشابه لطغيان الماء في الطوفان ، الذى رسخوا فيه فترتب عليه ما ذكر من سنتنا في تقليب القلوب والأبصار ، يترددون متحيرين فيما سمعوا ورأوا من الآيات ، هل هو الحق المبين ، أم السحر الذى يخدع الناظرين ؟ وهل الأرجح اتباع الحق بعد ماتبين ، أم المكابرة له والجدال فيه كبراً أنفة من الخضوع لمن يروونه دونهم ؟ وهذا صريح فى أن رسوخهم فى الطغيان ، الذى هو منتهى الاسراف فى الكفر والعصيان ، وهو سبب تقليب القلوب والأبصار ، وإنما إسناده إلى الخالق لما لبيان سنته الحكيمه فيها . كغيره من ربط المسببات بأسبابها ، وإنما يخطئ كثير من الناس هذا الأمر الواقع لعدم التأمل فيه ، وتوهم أن جميع ما يسند إليه تعالى فهو من الخلق المستقل دون نظام المقادير ، وهى نزعة قدرية داخلية فى قولهم « الأمر أنف » أى لا نظام فيه ولا قدر ، يتبعهم خصوصهم فيها وهم لا يشعرون ، ويوقعهم التعصب للمذاهب فى أظهار التناقض وهم غافلون ، فنسأله تعالى أن يثبت أفئدتنا وأبصارنا على الحق ، ويحفظنا من الطغيان والعمه فى كل أمر ، ويجعلنا ممن أبصر بما جاءه من البصائر ، ويصلح لنا السرائر والظواهر ، اللهم آمين

### تم الجزء السابع

وكان تمام الطبعة الأولى فى شهر شعبان سنة ١٣٣٧ هـ

وتمام الطبعة الثانية فى أوائل ذى القعدة سنة ١٣٤٦ هـ

وتمام الطبعة الثالثة هذه فى أوائل رجب سنة ١٣٦٨ هـ



۲۸۱  
ج ۲  
RECEIVED  
DUE DATE  
۲۹/۳/۱۲

--	--	--	--

مات  
LC

HA49

1945

بازار

بازار

Date

No.

Date

No.